



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Dwie filozofie spotkania: konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego

Author: Krzysztof Wieczorek

Citation style: Wieczorek Krzysztof. (1990). Dwie filozofie spotkania: konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego. Katowice: Uniwersytet Śląski.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

KRZYSZTOF WIECZOREK

DWIE FILOZOFIE SPOTKANIA

KONFRONTACJA MYŚLI
JÓZEFA TISCHNERA
I ANDRZEJA NOWICKIEGO



**DWIE FILOZOFIE
SPOTKANIA**

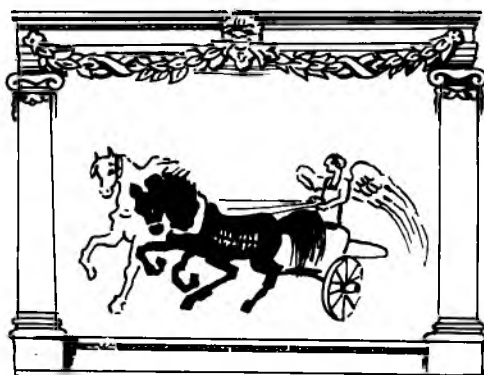
**KONFRONTACJA MYŚLI
JÓZEFA TISCHNERA
I ANDRZEJA NOWICKIEGO**

Prace Naukowe
Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach
nr 1074

KRZYSZTOF WIECZOREK

DWIE FILOZOFIE SPOTKANIA

KONFRONTACJA MYŚLI
JÓZEFA TISCHNERA
I ANDRZEJA NOWICKIEGO



Uniwersytet Śląski

Katowice 1990

Redaktor serii: *Filozofia*
Józef BAŃKA

Recenzent
Stanisław JEDYNAK

W projekcie okładki wykorzystano rysunek Władysława Witwickiego ilustrujący Platonską metaforę duszy w dialogu *Fajdros*, wykonany dla Haliny Sosińskiej (oryginał w zbiorach Andrzeja Nowickiego), oraz motyw graficzny z ilustracji Witwickiego do Platonskiego *Menona*.

Projekt okładki
Halina LERMAN
Redaktor
Małgorzata POGLÓDEK
Redaktor techniczny
Mirosław GAŚOWSKI
Korektor
Barbara KUŹNIAROWSKA
Barbara MISIAK

Copyright © 1990
by Uniwersytet Śląski

Wszelkie prawa zastrzeżone

Wydawca
Uniwersytet Śląski
ul. Bankowa 14, 40-007 Katowice

Wydanie I. Nakład: 300 + 38 egz. Ark. druk. 7,0. Ark. wyd. 10,5. Przekazano do drukarni w październiku 1989 r. Skład rozpoczęto w listopadzie 1989 r. Podpisano do druku i druk ukończono w styczniu 1990 r. Papier kl. III, 80 g. 70 × 100
Zam. 779/89

Cena zł 1600,—

ISSN 0208-6336
ISBN 83-226-0298-7

TREŚĆ

WSTĘP	7
Przedmiot i zadania pracy	17
1. DROGA DO FILOZOFII SPOTKANIA	19
1.1. Źródła agatologicznej filozofii spotkania J. Tischnera	21
1.1.1. Filozoficzne przesłanki refleksji nad spotkaniem	22
1.1.2. Funkcja duszpasterska i terapeutyczna agatologicznej filozofii spotkania	30
1.2. Geneza inkontrologii A. Nowickiego	35
1.2.1. Filozoficzny punkt wyjścia teorii spotkań	36
1.2.2. Inkontrologia jako utopia polityczna	43
2. KONFRONTACJE	47
2.1. Paralele	47
2.2. Zakres i funkcje filozofii spotkania	53
2.3. Od podobieństwa do różnicy	60
2.3.1. Jednostka a byt społeczny	61
2.3.2. Istota człowieka	65
2.3.3. Wygląd	71
2.3.4. Dzieło	72
2.3.5. Imię	76
2.4. Logos i ethos filozofii spotkania	79
2.4.1. Filozofia a fenomen polskości	79
2.4.2. Samowiedza polskości	82
2.4.3. Ethos polskiej filozofii spotkania	84
3. PERSPEKTYWY DIALOGU	96
Postscriptum	102
Indeks osób	106

WSTĘP

Jedną z charakterystycznych cech odróżniających filozofię XX wieku od myśli filozoficznej poprzednich stuleci jest wyraźny wzrost zainteresowania człowiekiem. Jakkolwiek ślady obecności problematyki antropologicznej możemy dostrzec w myśli europejskiej niemal od jej zarania — starczy przypomnieć choćby Protagorasa z jego sławną maksymą „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy” czy też Sokratesowską zasadę „poznaj sam siebie” — nigdy nie była ona problematyką pierwszoplanową. Trafną diagnozę sytuacji związanej z miejscem tej problematyki w strukturze umysłowej nowożytnej Europy znajdujemy w dziele Nicolasa Malebranche’a, a z 1762 roku *De la recherche de la vérité*: „Najpiękniejsza, najwięcej dająca radości i najpotrzebniejsza wiedza, jaką mamy, to niewątpliwie wiedza o nas samych. Wśród wszystkich nauk, nauka o człowieku jest najbardziej godna człowieka; nie należy jednak do nauk ani najbardziej uprawianych, ani najbardziej rozwiniętych; większość ludzi zupełnie ją zaniedbuje. Nawet ci, którzy się uważają za uczonych, niewiele się do niej przykładają, a jeszcze mniej jest tych, którzy się nią zajmują z pożytkiem.”¹. Natomiast w roku 1928 Max Scheler mógł napisać: „[...] mogę stwierdzić z zadowoleniem, że dzisiaj w Niemczech zagadnienia antropologii filozoficznej znalazły się wręcz w centralnym punkcie wszelkiej problematyki filozoficznej”², a dodajmy, że spostrzeżenie to jest słuszne w odniesieniu do całej filozofii europejskiej.

¹ N. Malebranche: *De la recherche de la vérité*. Vol. 1. Paris 1762, s. XXVIII. Tekst polski cytuję wg: A. Schaff: *Marksizm a jednostka ludzka*. Warszawa 1965.

² M. Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bern—München 1962, s. 7. Tekst polski cytuję wg: idem: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 45.

Zdobyczą XX wieku jest nie tylko dostrzeżenie wysokiej rangi filozofii człowieka, lecz także zupełnie nowe spojrzenie na podstawowe zagadnienia związane z naturą i istotą człowieka. Dotychczas istniały zasadniczo dwa sposoby podejścia do problematyki antropologicznej: obiektywistyczne, traktujące pojęcie „człowiek” jako jeden z uniwersaliów i doszukujące się treści ogólnej tego pojęcia dającej się wyrazić w sądach powszechnych i koniecznych, abstrahujących lub ignorujących istnienie indywidualnych jednostek ludzkich, oraz podejście subiektywistyczne, świadomie i konsekwentnie ograniczające się do analizy aktów konsejentywnych, penetrujących poznawczo jedynie immanentny obszar własnej świadomości podmiotu poznającego. Dopiero pod koniec XIX wieku zaczęła pojawiać się świadomość możliwości, a nawet konieczności innego ujęcia poznawczego problematyki antropologicznej. Ten nowy program został sformułowany w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku, między innymi w nurcie „nowego myślenia” (*das neue Denken*), będącego kontynuacją niemieckiej filozofii życia i antypozytywistycznej „humanistyki rozumiejącej” Wilhelma Diltheya. Twórcą „nowego myślenia” był Franz Rosenzweig (1886—1929); wiele podobnych idei znajdujemy w pracach filozofa-samouka, wiejskiego nauczyciela z Wiener Neustadt Ferdinanda Ebnera (1882—1931), a najbardziej znanym przedstawicielem — według jego własnego określenia — „trzeciej drogi” w filozofii człowieka stał się Martin Buber (1878—1965).

Nowe myślenie to myślenie dialogiczne. W jego horyzoncie centralne miejsce zajmuje drugi człowiek oraz relacje nawiązujące się między moim Ja a osobą drugiego. Kolejne dziesięciolecia XX wieku przynoszą kolosalny wzrost zainteresowania problematyką drugiego człowieka oraz spotkania i dialogu. Z roku na rok rośnie liczba prac poświęconych tym zagadnieniom. W latach sześćdziesiątych pojawiają się pierwsze próby syntezy historycznofilozoficznej i klasyfikacji nowo powstałych kierunków, opatrzonych nazwami w rodzaju: filozofia drugiego, altrologia, *Du-Philosophie*, *Mitphilosophie*, dialogika, filozofia dialogu, filozofia spotkania³. Warto przytoczyć opinię jednego z badaczy tej filozofii Michaela Theunissena, zawartą w klasycznej już dziś pracy z 1965 roku *Der Andere*: „[...] niewiele jest realności, które zafascynowały myśl filozoficzną naszego stulecia tak bardzo, jak drugi człowiek. Niemal żaden inny temat [...] nie wzbudził tak powszechnego zainteresowania jak ten. Niemal żaden inny temat nie różnicuje ostrzej teraźniejszości — naturalnie czerpiącej z XIX wieku — od tradycji. Wprawdzie też we wcześniejszych epokach zastanawiano się nad drugim człowiekiem i przy-

³ Są to m.in. prace: P. Lain Entralgo: *Teoria y realidad del otro*. Madrid 1961; B. Langemeyer: *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*. Paderborn 1963; M. Theunissen: *Der Andere*. Berlin 1965; B. Casper: *Das dialogische Denken*. Freiburg—Basel—Wien 1967; J. Böckenhoff: *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte, ihre Aspekte*. Freiburg—München 1970.

znawano mu, niekiedy znaczne, miejsce w etyce i antropologii, w filozofii prawa i państwa, ale temat drugiego nigdy nie przeniknął tak głęboko jak dzisiaj do postaw myśli filozoficznej.”⁴

Filozofia spotkania istotnie zajmuje w całokształcie problematyki filozoficznej XX wieku dość szczególne miejsce, jakkolwiek w stwierdzeniu Theunissena jest nieco przesady. Na pewno istnieje wiele innych problemów, które fascynują współczesną myśl filozoficzną. Z pewnością jednak filozofia spotkania stawia pytania fundamentalne i zasadnicze, których dziś już nie sposób pominąć, chcąc rzetelnie i od podstaw uprawiać refleksję filozoficzną. Zasluga tej filozofii, uważanej przez jej zwolenników za „przełom myślowy” i kolejną „kopernikańską rewolucję w myśleniu”⁵, polega nie tyle na odkryciu — jak chcą niektórzy (np. Josef Böckenhoff)⁶ — nowej sfery rzeczywistości, nie dostrzeżonej dotychczas przez filozofię, ile raczej na uświadomieniu fundamentalnej wagi tego, co łączy człowieka z drugim człowiekiem: „[...] podstawowym faktem ludzkiej egzystencji — stwierdza Martin Buber — jest człowiek z człowiekiem”⁷.

Obecność drugiego człowieka w horyzoncie moich doświadczeń i możliwość spotkania z nim były do niedawna powszechnie uważane za fakt oczywisty, sam przez się zrozumiały i nie wymagający pogłębionej refleksji. Dopiero XX-wieczny kryzys podstaw, który objął najpierw nauki przyrodnicze i matematykę, a następnie również filozofię i uświadomił przedstawicielom tych dyscyplin konieczność przemyślenia i sformułowania na nowo najbardziej elementarnych pojęć i założeń, ujawnił w szczególności kruchość i złudność niewzruszonej, jak się dotychczas wydawało, wiary w nowożytny (pokartezjański i ponewtonowski) ideał racjonalizmu i obiektywizmu, a tym samym pośrednio przyznał rację filozofii spotkania. Dotychczas bowiem sądzono, że prawda jest relacją nawiązującą się bezpośrednio między poznającym umysłem a poznawaną rzeczywistością (lub tym, co wobec zasadniczej niepoznawalności samej rzeczywistości stanowi jej dostępny poznawczo ekwiwalent). Spór między różnymi koncepcjami prawdy dotyczył przede wszystkim dwóch kwestii: możliwości istnienia transsubiektywnego, niesprzecznego kryterium prawdy — i, oczywiście, kształtu tego kryterium — oraz pytania, kto lub co może być podmiotem sądów prawdziwych: czy każdorazowo konkretnie określona, empiryczna istota rozumna, czy ponadindywidualny byt w rodzaju

⁴ M. Theunissen: *Der Andere...*, s. 1. Tekst polski cytuję wg: A. Węgrzecki: *O poznawaniu drugiego człowieka*. Kraków 1982, s. 8.

⁵ Tego zdania są np.: E. Lévinas (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye 1974, s. 166; *Humanisme de l'Autre Homme*. Montpellier 1978, s. 82), a także E. Brunner, K. Heim, J. B. Lotz, J. Mader, T. Steinbüchel, A. de Waelhens (por. *Twarz Innego. Teksty filozoficzne*. Red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner. Kraków 1985, s. 29, 59).

⁶ Zob. J. Böckenhoff: *Die Begegnungsphilosophie...*, s. 14.

⁷ M. Buber: *Das Problem des Menschen*. Heidelberg 1954, s. 165—166.

Heglowskiego Absolutu, Diltheyowskiego ducha obiektywnego bądź Husserlowskiego Ja transcendentnego, czy też wreszcie istnienie sądów prawdziwych nie wymaga w ogóle żadnego podmiotu, gdyż możliwe są czyste sądy logiczne — bezpodmiotowe, tzn. przez nikogo nie pomyślane.

Tymczasem „nowe myślenie” wskazuje na dialogiczny rodowód i dialogiczny charakter prawdy oraz obiektywności. Samotny umysł, stając wobec milczącego i obojętnego świata, niewiele osiągnie. Dlaczego? „Rozum jest sam — pisze Emmanuel Lévinas — i w tym sensie poznanie nie napotyka nigdy w świecie czegoś naprawdę innego”⁸; a poznanie, jak zauważył Arystoteles, jest możliwe tylko tam, gdzie istnieje możliwość spostrzeżenia różnic. „Rzeczy są różnicami, które dostrzegamy” — sformułował tę myśl Goethe. „Gdyby cały otaczający nas świat składał się wyłącznie z rzeczy niebieskich i niebieskie było wszystko, na czym spoczywałby nasz wzrok, byłoby niesłychanie trudno mieć jasną i wyraźną świadomość niebieskości” — stwierdza José Ortega y Gasset i dodaje: „[...] jest pewna rzecz obecna we wszystkich innych rzeczach, stanowiąca ich integralną część [...]. Ową uniwersalną, wszechobecną rzeczą jest to, co nazywamy świadomością. Jej uparta obecność powoduje stępienie naszej spostrzegawczości.”⁹

Aby uzyskać pełnię i doskonałość, na jaką stać poznanie, trzeba czegoś naprawdę radykalnie innego. Tym radykalnie innym — twierdzi Lévinas — jest drugi człowiek, *l'Autre*: prawdziwie i bezwarunkowo transcendentny, nieskończenie odległy, odseparowany ode mnie, choć jednocześnie — z uwagi na intencję etyczną pragnienia metafizycznego — w szczególny sposób bliski, bliższy niż jakakolwiek rzecz. Dzięki spotkaniu z innym człowiekiem, dzięki mowie składającej się z pytań i odpowiedzi pojawia się myślenie i poznanie, konstytuuje się prawda, rodzi się obiektywizm. Józef Tischner pisze: „Spotkanie jest źródłem doświadczenia prawdy w bardziej podstawowym wymiarze niż wymiar stosunku człowieka do rzeczy. Stosunek do rzeczy jest zapośredniczony przez dialog z drugim człowiekiem. Źródłowych doświadczeń prawdy należy więc szukać w spotkaniu z drugim, a nie w zetknięciu się z rzeczą [...]. Dialog rodzi ideę obiektywizmu, z idei obiektywizmu bierze się nauka o obiektywnym świecie. Prawda pojęta jako właściwość sądu o rzeczach okazuje się wynikiem złożonego rodowodu.”¹⁰

Filozofia spotkania zajmuje własne, odrębne stanowisko krytyczne wobec podstawowych zagadnień nowożytnej teorii poznania, jak widzieliśmy na przykładzie stosunku do problemu prawdy. Podobnie odnosi się do tradycyjnej problematyki metafizycznej.

⁸ E. Lévinas: *Le Temps et l'Autre*. In: idem: *Le Choix — Le Monde — L'Existence*. Grenoble—Paris, 1947.

⁹ J. Ortega y Gasset: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Tłum. P. Niklewicz. Warszawa 1980, s. 222 i 230.

¹⁰ J. Tischner: *Myślenie według wartości*. Kraków 1982, s. 494.

Pytanie o sens i status metafizyki oraz o właściwy sposób jej uprawiania stało się jednym z najważniejszych problemów współczesnej filozofii dzięki Martinowi Heideggerowi, który zakwestionował sensowność zajmowania się „bytem jako bytem” (το ὄν ὡς ὄν), optując za myśleniem istotnym rzeczywistości, czyli ontologią fundamentalną, której podstawowym tematem stało się bycie bytu. Filozofia spotkania podąża dalej drogą poszukiwań myślenia istotnego i dochodzi do innych wniosków niż Heidegger. Lévinas w artykule *L'ontologie est-elle fondamentale?* z 1951 roku kwestionuje „fundamentalność” Heideggerowskiej ontologii¹¹, a następnie dochodzi do wniosku, że prawdziwą φιλοσοφία πρῶτε nie jest ani klasycznie pojmowana metafizyka, ani ontologia, ani analityka *Dasein*, lecz etyka. Oczywiście, także nie klasycznie pojęta, lecz w specyficznym Lévinasowskim znaczeniu, w którym fenomen etyczny wyznacza najbardziej pierwotny, aksjomatyczny poziom metafizycznych pytań o „Tożsame” (*le Même*): „[...] zapytanie o To samo (*le Même*) — które nie może się dokonać w egoistycznym spontanicznym Tym-samym — realizuje się poprzez Innego (*l'Autre*). To zapytanie w obliczu Innego (*d'Autrui*) o moją spontaniczność nazywa się etycznym. Odrębność Innego — jego niesprowadzalność do mnie — wobec moich myśli i mego posiadania realizuje się właśnie [...] jako etyka. Metafizyka, transcendencja — przyjęcie tego co Inne przez To-samo, Innego przeze Mnie, dokonuje się konkretnie jako postawienie przez Innego zapytania o Tego-samego, tzn. jako etyka realizująca istotę krytyki wiedzy. [...] Zachodnia filozofia była zazwyczaj ontologią: sprowadzaniem tego co Inne do Tego-samego poprzez wprowadzanie członu pośredniego i neutralnego [takim członem pośrednim jest według Lévinasa także Heideggerowskie bycie — K. W.], który miał gwarantować pojętność (*l'intelligence*) bytu.”¹²

Podobnie krytyczne i nieufne stanowisko wobec tradycyjnie uprawianej metafizyki zajmują inni filozofowie spotkania. Przykładowo Martin Buber stawiając pytanie o zasadę ludzkiego bytu, nie szuka jej w „konkretnej, w sobie zdeterminowanej treści” tego bytu jako istniejącego, lecz zwraca się ku analizie sytuacji człowieka wobec „czegoś, co stało się samodzielnym Naprzeciw”¹³. Kluczem do zrozumienia ludzkiego bytu staje się prądystans i relacja, a centralną kategorią tworzonej przez Bubera ontologii okazuje się *das Zwischen* — „między”: „[...] coś ma miejsce między jedną istotą a drugą, coś, czego nie można znaleźć nigdzie indziej w przyrodzie [...] to coś zachodzi między nimi w najbardziej dokładnym znaczeniu [...] w wymiarze, który jest

¹¹ E. Lévinas: *L'ontologie est-elle fondamentale?* „Revue de Métaphysique et de Morale” 1951, No 56, s. 88–98.

¹² Idem: *Totalité et Infini*. La Haye 1961, s. 13. Tekst polski cytuję wg: *Twarz Innego...*, s. 137–138.

¹³ M. Buber: *Urdistanz und Beziehung*. In: idem: *Werke*. Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*. München 1962, s. 412. Tekst polski cytuję wg: *Twarz Innego...*, s. 48.

dostępny tylko dla nich obu. Gdzieś, gdzie dusze się kończą, a świat się jeszcze nie zaczął. To, co tutaj się dzieje, nie może być wytłumaczone w pojęciach psychologii: to jest coś ontycznego. [...] *Das Zwischen* nie jest pomocniczą konstrukcją, ale rzeczywistym miejscem i nośnikiem tego, co zachodzi między ludźmi [...] ukazuje się jako pierwotna kategoria ludzkiej rzeczywistości. Istota człowieka — charakterystyczna tylko dla niego — może być bezpośrednio poznana tylko przez żywą relację międzyludzką.”¹⁴

Filozofia spotkania jest ciekawym polem badań dla historyka filozofii, jako że — pomimo wyraźnej obecności w tym nurcie wielu pozafilozoficznych źródeł inspiracji, takich jak teologia, zwłaszcza Starego Testamentu, i elementy kultury judaistycznej, np. chasydyzm, czy wielkie dzieła literatury europejskiej, przede wszystkim dramat i powieść — filozofia spotkania niezwykle świadomie nawiązuje do najważniejszych wątków europejskiej filozofii nowożytnej. Na nowo stawia pytania, które sformułował Kartezjusz, krytycznie asymiluje filozofię transcendentalną Kanta, nie pozostaje obojętna wobec Heglowskiej dialektyki pana i niewolnika, rozwija pomysł Fichtego, Feuerbacha, Jacobiego, Münsterberga i wielu innych, umiejętnie stara się wyminąć pułapki Husserlowskiej fenomenologii intersubiektywności.

Nie sposób szczegółowo omawiać tej problematyki. Dociekliwy czytelnik znajdzie wiele interesującego materiału do przemyśleń o historycznych korzeniach filozofii spotkania w takich pracach, jak: Pedro Lain Entralgo: *Teoría y realidad del otro* (Madrid 1961) i Josef Böckenhoff: *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte, ihre Aspekte* (Freiburg—München 1970), a także Marek Jędraszewski SJ: *Le relazioni intersoggettive nella filosofia di Emmanuel Lévinas* (Mnsp. Pontificiae Universitatis Gregorianae. Roma 1979—1980).

Zasługa filozofii spotkania polega nie tylko na podjęciu historycznego dziedzictwa europejskiej filozofii. Wiadomo, że w XX wieku nie miałby żadnych szans na społeczną akceptację taki system filozoficzny, który podejmowałby tylko abstrakcyjne zagadnienia akademickie — choćby najpoważniejsze — a nie wyrastałby z konkretnych, codziennych doświadczeń życiowych człowieka. Doceniania roli życia codziennego i świata naturalnego nastawienia nauczyli nas tacy myśliciele, jak Edmund Husserl, Jan Patočka, Hans Geiger, Alfred Schutz, Agnes Heller. Spotkanie z drugim człowiekiem z pewnością należy do najważniejszych doświadczeń życiowych, wywierających istotny wpływ na postawę i zachowanie człowieka w otaczającym go świecie, ale świadomość tego faktu zarysowała się ostro dopiero w naszym stuleciu — częściowo pod wpływem wcześniejszych odkryć „humanistycznej rozumiejącej” i XIX-wiecznej filozofii społecznej, takiej jak socjalizm utopijny czy marksizm, a w dużej mierze także pod wpływem narastających zaburzeń więzi międzyludzkich. Próby analizy patologii kontaktów międzyludzkich znajdujemy

¹⁴ Idem: *Das Problem des Menschen...*, s. 166—168, *passim*.

— poza marksizmem — przede wszystkim w psychoanalizie i egzystencjalizmie, a także w pracach historiozoficznych dotyczących kryzysu cywilizacji europejskiej, jak *La rebelión de las masas* José Ortegi y Gasset czy *Der Untergang des Abendlandes* Oswalda Spenglera. Własne spojrzenie na te problemy, nastawione nie na krytykę istniejących stosunków i opis „historii choroby”, lecz na odnalezienie zagubionej drogi do drugiego człowieka, proponuje filozofia spotkania. Rozwijając myśl Maxa Schelera, że „istnienie pozytywnej wartości samo jest wartością pozytywną”¹⁵ i adaptując ją na teren antropologii filozoficznej, filozofia spotkania dochodzi do stwierdzenia, po pierwsze, że drugi człowiek jest wartością pozytywną, po drugie, że istnienie drugiego człowieka stanowi dla mnie wartość i szansę, a nie zagrożenie czy konkurencję.

Ze względu na głębokie zakotwiczenie w świecie życia codziennego i naturalnego nastawienia filozofia spotkania jest znacznie mocniej wyczulona na społeczny klimat i *ethos* czasu i miejsca, w którym powstaje, niż bardziej przedmiotowo nastawione kierunki refleksji, jak filozofia bytu czy filozofia nauki. Dlatego tak wyraźny wpływ na kształt tej filozofii wywierają osobiste doświadczenia jej twórców, co łatwo zaobserwować na przykładzie Franza Rosenzweiga, którego usytuowanie na styku dwóch odmiennych kultur i sposobów myślenia — żydowskiego i niemieckiego — zaowocowało oryginalną próbą syntezy w postaci „nowego myślenia”¹⁶, na przykładzie Martina Bubera, którego wiele lat trwająca przygoda intelektualna z chasydyzmem zainspirowała do sformułowania „zasady dialogicznej” jako podstawy własnej filozofii¹⁷, czy na przykładzie Emmanuela Lévinasa, którego rozważania nad obsesją odpowiedzialności za drugiego, nad pojęciem ofiary i zakładnika, poświęcenia i zastępstwa (*la substitution*) są następstwem własnych przeżyć i przemyśleń członka narodu skazanego przez Hitlera na totalną zagładę, przez sześć lat II wojny światowej z całą brutalnością ściganego i tępionego¹⁸.

Dlatego też interesujące i nietrywialne mogą być poszukiwania własnego modelu filozofii spotkania, podejmowane od kilkunastu lat w Polsce — kraju, który ze względu na swe położenie na mapie politycznej i kulturowej Europy,

¹⁵ M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. In: idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Bern—München 1966, s. 48.

¹⁶ Zob. B. Casper: *Franz Rosenzweigs neues Denken. Anlässe und Ursprünge*. In: *Das dialogische Denken...*, s. 70—80.

¹⁷ Zob. M. Buber: *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*. In: idem: *Werke*. Bd. I..., s. 291—305.

¹⁸ Zob. dedykację w książce E. Lévinasa: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. (La Haye 1974, s. V): „A la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux socialistes, à côté des millions et des millions d'humaines de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme” („Pamięci najbliższych spośród sześciu milionów zamordowanych przez narodowych socjalistów, obok milionów i milionów istot ludzkich wszystkich wyznań i narodów, ofiar tej samej nienawiści drugiego człowieka, tego samego antysemityzmu”).

a także ze względu na swą historię stwarza szczególnie korzystny klimat dla rozwoju tego kierunku refleksji. Można zaryzykować twierdzenie, że Polacy mają więcej do powiedzenia na temat spotkania i dialogu niż inni mieszkańcy Europy¹⁹. Tak się bowiem układały losy tego narodu, że od zarania jego historii na polskiej ziemi krzyżowały się i ścierały różne wpływy, różne rasy, różne kultury i religie. Polacy od początku musieli oceniać, porównywać i wybierać. Pierwszy historyczny władca tej ziemi, Mieszko I, miał do wyboru chrzest z Rzymu lub z Bizancjum bądź trwanie w pogaństwie. Potem wybieraliśmy między sojuszem z państwami niemieckimi a wspólnotą słowiańską, między doktrynami politycznymi Piastów i Jagiellonów itp. Także nasza kultura wchłonęła i roztopiła w sobie wiele cech i wartości kulturowych pochodzących od bliższych oraz dalszych sąsiadów. Oprócz elementów rdzennej polskiej są w niej widoczne wpływy łacińskie i włoskie, niemieckie, francuskie, angielskie, czeskie, węgierskie, tureckie i rosyjskie; oprócz tradycji katolickiej niemalże zawdzięczamy arianom, luteranom, kalwinom, socynianom, żydom, a także ateistom. Polska ziemia była i jest gościnna dla obcych przybyszów — jeśli nie przybywają z ogniem i mieczem — a polska kultura chętnie asymiluje wartości innych kultur, nie tracąc przy tym swojej tożsamości. Dobrze wiemy, co to znaczy być innym, a zarazem bliskim. Nasza historia zna liczne przykłady ludzi innych narodowości, którzy urzeczeni pięknem polskiej kultury zostali Polakami z wyboru, oddając skarby swej kultury i talentu w służbę Polsce, lub stali się protoplastami zasłużonych dla Polski rodów. Należą do nich na przykład: Fillippo Buonacorsi (1437—1496) zwany Kallimachem, Konrad Pickel (1459—1508) zwany Celtensem, Bernardo Belotto (1720—1780) zwany Canalettem, Marcello Bacciarelli (1731—1818), ojciec Samuela Bogumiła Lindego (1771—1847)²⁰, ojciec Jana Matejki (1838—1893)²¹, prapradziad Jana Baudouina de Courtenay (1845—1929)²²,

¹⁹ To doświadczenie ujawnia się ze szczególną wyrazistością w momencie konfrontacji Polaków z kulturą Zachodu — pisze o tym Ewa Bieńkowska, powołując się na własne doświadczenia emigracyjne: „[...] wystarczy znaleźć się gdzie indziej [...] zderzenie obu światów krzesze w nas myślenie fundamentalne, zaostrza antytezy [...] w takich momentach biadamy nad losem Zachodu, wygłaszamy ostrzeżenia i przepowiednie, potrząsamy jedynym naszym doświadczeniem wobec ślepoty świata sytego chleba i wolności. Chwyłamy się argumentu najwyższego, naszej specjalnej pozycji pomiędzy: kulturalnie i etycznie należąc do ich świata, pielęgnujemy wspólne wartości, zaś będąc w sferze przyciągania anty-swiata zdobyliśmy punkt widzenia pozwalający ogarnąć oba obszary.” E. Bieńkowska: *Polskość jako polemika*. „Znak” 1988, nr 3 (394), s. 66—67.

²⁰ Samuel Gottlieb (później Bogumił) Linde „urodził się w Toruniu 24.IV.1771. Ojciec był rzemieślnikiem, przybył ze Szwecji, matka (Barbara z Langenhanów) była córką imigranta z Niemiec.” S. Urbaniak: *Prace z dziejów języka polskiego*. Wrocław—Warszawa 1979, s. 307.

²¹ Ojciec Jana, Franciszek Ksawery Matejko, urodził się we wsi Roudnice koło Hradca Kralove, po ukończeniu gimnazjum osiedlił się w Polsce, która stała się umiłowaną Ojczyzną jego syna, głoszącego, że „oddzielać Sztuki od miłości Ojczyzny nie wolno”. Zob. M. Szypowska: *Jan Matejko wszystkim znany*. Warszawa 1988, s. 9—11.

²² Sławny polski językoznawca pochodzi z nie mniej sławnego rodu, wywodzącego się ponoć z krwi królewskiej: „[...] protoplastą rodu Baudouin de Courtenay ma być Piotr Francuski (Pierre de France), trzeci syn Ludwika VI Tłustego Kapetynga (Louis VI le Gros); z jednej gałęzi rodu Courtenayów wyszedł Baldwin Baudouin de Courtenay, hrabia Flandrii, po IV wyprawie

protoplasta polskiej gałęzi rodu Estreicherów²³ i wielu innych. Z takich doświadczeń wywodzi się znana w świecie polska tolerancja i otwartość na to, co inne.

Te tradycje tworzą w Polsce podatny grunt dla filozofii spotkania. Po pierwsze dlatego, że zachęca ona do nowego, innego spojrzenia na świat, ludzi i siebie samego; można powiedzieć słowami Bolesława Leśmiana, że filozofia spotkania otwiera przed ludzkim umysłem „możliwość innej jawy niż jawa istnienia”. Po drugie dlatego, że tej filozofii nie zrozumie nikt, komu nie jest bliska postawa tolerancji, otwartości i życzliwego zainteresowania tym, co niesie w sobie świat drugiego człowieka.

Szczególnie ciekawa sytuacja zapanowała w Polsce po zakończeniu II wojny światowej, która spowodowała gruntowną zmianę układu sił politycznych w Europie Środkowej. Bezpośrednią konsekwencją traktatów międzynarodowych w Jaltie, Teheranie i Potsdamie, a pośrednią i naturalną konsekwencją 1000-letnich dziejów polskiego *antemurale* cywilizacji zachodniej stał się fakt, że w powojennym 40-leciu jednym z podstawowych czynników określających naszą dzisiejszą tożsamość kulturalną, narodową i polityczną jest nieustanne homeostatyczne napięcie między „dwoma przeciwstawnymi sobie koncepcjami uszczęśliwiania człowieka”²⁴: chrześcijaństwem, które przyszło do nas z Rzymu za pośrednictwem Kościoła zachodniego w X wieku, i marksistowską koncepcją ustroju socjalistycznego, która jakkolwiek zrodzona w ubiegłym stuleciu w Niemczech i Anglii, do Polski przywędrowała w XX wieku ze wschodu (choć postępowi myśliciele polscy podejmowali intelektualne wyzwanie marksizmu już w ostatniej ćwierci XIX wieku).

Dobrze się więc stało, że polscy filozofowie zabierają głos w sprawie tak ważnej dla współczesnego świata i współczesnej Europy, dzieląc się tymi doświadczeniami, które utrwaliły się w polskiej kulturze przez tysiąc lat przebywania w centrum Europy: „na wschód od Zachodu i na zachód od Wschodu”, jak napisał Sławomir Mrożek²⁵. Tę prawdę wyeksponował także

krzyżowej cesarz konstantynopolski. Ten sławny niegdyś ród z czasem zubożał i z początkiem XVIII wieku wymarł w swej ojczyźnie, zachowując się tylko w Polsce, dokąd przybył prapradziad naszego lingwisty, pułkownik gwardii przybocznej Augusta II; syn jego Jan był szambelanem na dworze Stanisława Augusta.” S. Szober: *Wybór pism*. Warszawa 1959, s. 406, przyp. 1.

²³ Dominik Franciszek de Paula Oesterreicher (1750—1809) urodzony w Iglawie na Morawach, przybył do Polski w 1778 r. na zaproszenie Hugona Kołłątaja, od 1782 r. profesor malarstwa w Szkole Głównej Koronnej w Krakowie. Do najbardziej znanych i zasłużonych dla Polski przedstawicieli rodu Estreicherów należą: syn Dominika Alojzy (1786—1852), rektor UJ 1831—1833 i dyrektor Ogrodu Botanicznego w Krakowie 1809—1843; jego syn Karol (1827—1908), dyrektor Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie, twórca *Bibliografii polskiej*; syn Karola Stanisław (1869—1939), profesor UJ, prawnik, rektor UJ 1919—1921 i przewodniczący konferencji rektorów polskich, kontynuator *Bibliografii polskiej*. Zob. *Polski słownik biograficzny*. T. 6, z. 4. Kraków 1946.

²⁴ J. Tischner: *Polski kształt dialogu*. Paris 1981, s. 9.

²⁵ S. Mrożek: *Kontrakt*. Program spektaklu. Teatr Polski w Warszawie. Scena Kameralna, sezon 1985—1986.

Papież Jan Paweł II podczas trzeciej pielgrzymki do Polski w czerwcu 1987 roku mówiąc: „[...] cały wielki dziejowy proces spotkania pomiędzy Zachodem a Wschodem; wzajemnego przyciągania się i odpychania [...] ten proces należy do całych naszych dziejów. Można powiedzieć, że całe nasze dzieje tkwią w samym środku tego procesu. [...] Nikt też nie zdejmie z ludzi tu żyjących, zwłaszcza z ludzi nauki, odpowiedzialności za wynik tego dziejowego procesu w tym miejscu Europy.”²⁶

We współczesnej polskiej myśli naukowej i filozoficznej daje się zaobserwować żywy nurt zainteresowania „podstawowym faktem ludzkiej egzystencji”, jakim jest „człowiek z człowiekiem”. Wielu badaczy i myślicieli w różnych aspektach podejmuje problematykę dialogu, spotkania, komunikacji i interakcji międzyludzkich. Coraz liczniej pojawiają się poświęcone tej tematyce prace reprezentujące różne warsztaty badawcze i dyscypliny naukowe, na przykład pedagogika (Jadwiga Bińczycka, ks. Janusz Tarnowski), psychologia (Maria Braun-Galkowska, Elżbieta Sujak), socjologia (Stanisław Nurek, Jacek Tittenbrun, Marek Ziółkowski), teoria literatury (Eugeniusz Czaplewicz, Edward Kasperski), psychiatria (Antoni Kępiński, Jan Masłowski), seksuologia (Włodzimierz Fijałkowski).

Wśród publikacji filozoficznych ukazały się w ostatnich latach dwie ważne rozprawy omawiające obszernie wydarzenie spotkania oraz jego aspekty antropologiczne, epistemologiczne, aksjologiczne i moralne. Są to prace: Adama Węgrzeckiego *O poznawaniu drugiego człowieka* (Kraków 1982) i Jerzego Bukowskiego *Zarys filozofii spotkania* (Kraków 1987). Sytuację „człowiek z człowiekiem” (nazwaną tu „obecnością” w odróżnieniu od „spotkania”, rozumianego jako relacja realnej więzi łączącej dowolne dwa byty) w perspektywie klasycznej metafizyki w ujęciu tzw. konsekwentnego tomizmu rozważa również Mieczysław Gogacz w książce *Elementarz metafizyki* (Warszawa 1987)²⁷. Wiele jest także wartościowych publikacji przedstawiających rezultaty badań nad europejską filozofią spotkania; wśród nich wymienić wypada przede wszystkim prace Jerzego Bukowskiego, ks. Antoniego Jarnuszkiewicza, ks. Marka Jędraszewskiego i Karola Tarnowskiego, a oprócz nich dziesiątki innych tekstów poruszających temat filozofii spotkania i dialogu. Świadczy to o dużym zainteresowaniu podejmowaną tematyką i rosnącym zapotrzebowaniu na wyniki prowadzonych badań. Być może, stwarza też szansę na powstanie z czasem polskiej szkoły myślenia o spotkaniu i dialogu między ludźmi: szkoły, która podjęłaby zadanie wielostronnego, interdyscyplinarnego zbadania doświadczeń sytuujących się

²⁶ Jan Paweł II: *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną* (tekst wygłoszony w Auli KUL dnia 9 czerwca 1987). W: „Do końca ich umiłowa!” III wizyta duszpasterska w Polsce. Citta del Vaticano 1987, s. 50.

²⁷ Por. idem: *Człowiek i jego relacje*. Warszawa 1986.

w przestrzeni międzyludzkich obcować ujmując je ze swoistej i niepowtarzalnej polskiej perspektywy, by pozbywszy się złudnych ambicji uniwersalistycznych (będących w istocie tylko snobizmem), sięgnąć po doświadczenia płynące wprost z naszej codziennej rzeczywistości i w ten sposób dojść do prawdy o człowieku nowej, głębszej i pełniejszej niż dotychczasowa. Oczekiwanie takie wydaje się całkiem zasadne, lecz na razie pozostaje tylko pobożnym życzeniem.

PRZEDMIOT I ZADANIA PRACY

Przedmiotem zainteresowania w niniejszej pracy są początki kształtowania się filozofii spotkania w Polsce. Wymowny jest fakt, że istniejące w dzisiejszej Polsce napięcie między chrześcijańską a socjalistyczną wizją świata i sposobem życia znalazło odbicie w fakcie niemal równoczesnego i całkowicie niezależnego powstania dwóch pierwszych, świadomych, dojrzałych i samodzielnych polskich filozoficznych koncepcji spotkania, którymi są: wyrastająca z inspiracji marksistowskiej inkontrologia Andrzeja Nowickiego oraz wywodząca się z kręgu myśli katolickiej agatologiczna filozofia spotkania Józefa Tischnera. Sytuacja ta wręcz prowokuje do postawienia pytania, jak mają się do siebie te dwa nurty refleksji. Jeżeli bowiem przedstawiciele dwóch postaw etycznych i intelektualnych, powołanych do spotkania i dialogu ze względu na pozycję, jaką zajmują we współczesnym świecie — a we współczesnej Polsce w sposób szczególnie wyraźny i nigdzie indziej nie spotykany na taką skalę — tworzą dwie filozoficzne teorie spotkania i dialogu, to naturalne jest, że uwaga badacza kieruje się na możliwość spotkania i dialogu między tymi dwiema koncepcjami.

Praca niniejsza nie zawiera zatem rekonstrukcji ani prezentacji całości poglądów Tischnera i Nowickiego na temat spotkania (jakkolwiek rekonstrukcji takiej dokonałem i mam nadzieję, że doczeka się odrębnej publikacji, gdyż rozproszone po dziesiątkach artykułów, często trudno dostępnych, wypowiedzi tych autorów z pewnością zasługują na całościową, a zarazem krytyczną prezentację). Nie podejmuje też istotnego z warsztatowego punktu widzenia problemu związków i zależności bądź niezależności, jak w wypadku Nowickiego, tej filozofii z wcześniejszymi nurtami europejskiej refleksji nad spotkaniem i dialogiem, zwłaszcza z koncepcjami M. Bubera, F. Rosenzweiga, G. Marcela, J. P. Sartre'a i E. Lévinasa, choć problem ten skądinąd wymagałby gruntownego zbadania. Ośrodkiem zainteresowania pozostaje owo szczególne pole napięć, „przestrzeń spotkań”, jaka wytwarza się między koncepcjami Nowickiego i Tischnera ze względu na ich wspólny przedmiot,

którym jest właśnie spotkanie, i ze względu na ich usytuowanie w historycznym oraz społecznym kontekście polskiej świadomości narodowej, a także w posoborowym nurcie dialogu chrześcijaństwa z marksizmem.

Główne zadanie pracy polega więc na konfrontacji postaw omawianych filozofów, wskazaniu najbardziej charakterystycznych punktów obu teorii, wokół których — mówiąc metaforycznie — zagęszczają się linie sił pola napięć, analizie najistotniejszych podobieństw i różnic, próbie refleksji nad przedfilozoficznymi warunkami możliwości powstania obu koncepcji, wreszcie pytaniu o perspektywy dialogu między nimi w kontekście szczególnej „situacji dialogicznej”.

Punkt wyjścia tak pomyślanej refleksji stanowi przedstawienie dróg rozwoju myśli filozoficznej Tischnera i Nowickiego, które doprowadziły każdego z nich do zajęcia się problematyką spotkania, oraz ukazanie pozafilozoficznych przesłanek ich koncepcji, sprawiających, że filozofia spotkania nie jest abstrakcyjną, akademicką konstrukcją tworzoną w zaciszu gabinetów, lecz żywą, wyrastającą wprost z codziennych doświadczeń odpowiedzią filozofów na „polskie bóle” i „duchowe biedy”.



1 DROGA DO FILOZOFII SPOTKANIA

Jeder, der ernstlich Philosoph werden will, muss sich „einmal in Leben“ auf sich selbst zurückziehen. Philosophie soll als seine Weisheit werden, als sein selbsterworbenes, universal fortstrebendes Wissen, das er von Anfang an und in jedem Schritte verantworten kann aus seinen absoluten Einsichten.

E. Husserl

Historyk filozofii przystępując do badania dorobku myśliciela, którego twórczość uczynił przedmiotem swoich dociekań, ma do wyboru zasadniczo dwie przeciwstawne drogi. Może potraktować całość badanych tekstów jako zamknięty system i skoncentrować się na wydobyciu jego wewnętrznej struktury, powiązań między poszczególnymi twierdzeniami, zagadnieniami i dziełami, a następnie dysponując tak zgromadzoną wiedzą, może przystąpić do porównania zbadanego przez siebie systemu z poglądami innych filozofów, co pozwoli mu formułować dalsze wnioski dotyczące historii rozwoju idei. W ten sposób można rozpatrywać historię filozofii jako rejestr następujących po sobie teorii, między którymi zachodzi wiele relacji stanowiących przedmiot analiz.

Oprócz tej metody, ograniczającej w imię naukowej ścisłości swe zainteresowania do badania samych tekstów oraz związków między tekstami, istnieje drugi sposób uprawiania historii filozofii — niewątpliwie trudniejszy i obciążony większym ryzykiem błędu, lecz obiecujący osiągnięcie ciekawych rezultatów. Polega on na badaniu dzieł filozoficznych w ścisłym powiązaniu z kontekstem psychologicznym i społecznym, który towarzyszył ich powstaniu. Dzięki takiemu poszerzeniu obszaru zainteresowań historii filozofii można stawiać pytania, na które metoda filiacyjna nie byłaby w stanie udzielić odpowiedzi. Jedno z takich pytań dotyczy dróg rozwoju, które doprowadziły danego filozofa do sformułowania określonych poglądów. Aby na nie odpo-

wiedzieć, trzeba badać twórczość filozofa w jej rozwoju, starając się określić nie tylko rodzaj logicznych powiązań między wcześniejszymi a późniejszymi poglądami, lecz także „kontekst odkrycia”, czyli okoliczności, które doprowadziły filozofa do ewolucji i kształtowały kolejne etapy jego rozwoju. Ten sposób badania pozwala nie tylko na poszerzenie zasobu wiedzy o filozofii, lecz także może rzucić światło na funkcje, jakie pełni ona w życiu ludzi, narodów i społeczeństw, oraz na wzajemne powiązania łączące ją z innymi dziedzinami kultury i praktyki społecznej.

Wydaje się, że zasygnalizowane problemy są szczególnie ważne w odniesieniu do filozofii spotkania. Można, oczywiście, badać tę filozofię jedynie w aspekcie klasycznych pytań metafizycznych, antropologicznych, epistemologicznych i etycznych, uzyskując sporo ciekawych i ważnych rezultatów poznawczych. Jednak próba poszerzenia horyzontu pytania, czym jest filozofia spotkania, o namysł nad subiektywnym oraz (choć ze względu na rozległość zagadnienia jedynie w bardzo ograniczonym zakresie) nad społecznym kontekstem procesu jej tworzenia prowadzi do wzbogacenia naszej wiedzy o tym nurcie myślowym o nowe aspekty, i to, jak można przypuszczać, w większym stopniu niż w badaniu innych koncepcji i kierunków filozoficznych. Dzieje się tak dlatego, że pomiędzy filozofią spotkania a jej przedmiotem, a ściślej: konkretnymi wydarzeniami spotkań, które mają miejsce w życiu zarówno twórców, jak i odbiorców tej filozofii, zachodzi szczególny związek wzajemnego oddziaływania. Z jednej strony nie można, jak sądzę, uprawiać filozofii spotkania, nie opierając się na doświadczeniach autentycznie przeżytych w faktycznej egzystencji spotkań (podobnie jak np. nie można uprawiać filozofii religii, nie uwzględniając realnych doświadczeń faktów religijnych¹). Z drugiej strony trudno sobie wyobrazić, by filozoficzna refleksja nad spotkaniem nie miała żadnego wpływu na przebieg spotkań, których uczestnikami są osoby tworzące lub znające treść tej refleksji². Z omówionych względów wydaje się celowe i pożyteczne podjęcie wysiłku badawczego zmierzającego do odpowiedzi na pytanie, jaka droga doprowadziła każdego z przedstawionych w niniejszej pracy twórców do filozofii spotkania.

¹ Pisze o tym np. R. Vancourt (*Myśl współczesna a filozofia chrześcijańska*. Tłum. W. Sukiennicka. Warszawa 1966, s. 139), a także Z. J. Zdybicka (*Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin 1984, s. 107—108; zob. także s. 87—115 i 247—281).

² Świadectwem tego związku jest np. spostrzeżenie Bubera o szczególnej, nieredukowalnej więzi między *dialogisches Denken* i *dialogisches Leben*. Por. M. Buber: *Werke*. Bd. 1. München 1962, s. 293 i 421.

1.1. ŹRÓDŁA AGATOLOGICZNEJ FILOZOFII SPOTKANIA JÓZEFA TISCHNERA

Jakkolwiek sądy formułowane w trybie warunkowym mają na ogół niewielką wartość poznawczą, niech mi jednak będzie wolno rozpocząć opis drogi ks. Tischnera do filozofii spotkania następującym stwierdzeniem: gdyby Józef Tischner był i pozostał wyłącznie filozofem, nie zająłby się nigdy filozofią spotkania. Być może, stałby się błyskotliwym i znanym w świecie przedstawicielem drugiego pokolenia uczniów Husserla, twórcą nowej zmodyfikowanej wersji filozofii fenomenologicznej, opartej na własnych, oryginalnych założeniach ontologicznych — to już są, oczywiście, tylko przypuszczenia; przypuszczenia wynikające z tego, że w istniejących tekstach Tischnera da się zaobserwować załączki nowej, oryginalnej ontologii, cechującej się ponownym gruntownym przemyśleniem zagadnienia sposobu istnienia wartości, a także wypracowaniem nowego stanowiska w metafizycznym sporze o transcendentalia, zwłaszcza w kwestii prawdy, dobra i piękna. Natomiast zainteresowanie spotkaniem w przypadku Tischnera opiera się wyraźnie i zdecydowanie na dwóch filarach. Jeden z nich — to niewątpliwie gruntowne wykształcenie filozoficzne, wieloletnia i uwieńczona pokaźnym dorobkiem praca naukowa i dydaktyczna. Tischner jednak — by użyć znanego określenia Fryderyka Engelsa — bynajmniej nie należy do „uczonych gabinetowych”; jego postawa jest jak najdalsza od postawy „ostrożnych filistrów, którzy nie chcieli kłaść palca między drzwi”; przeciwnie — należy on do tych myślicieli, którzy „tkwią w wirze życia swej epoki, uczestniczą w praktycznej walce; stają po stronie tej czy innej partii, przyłączając się do walki [...] słowem i piórem”³. Drugi filar Tischnerowskiej filozofii spotkania stanowi praktyczne zaangażowanie w życie swej epoki, którego kształt — jeśli wierzyć samemu Tischnerowi i jego katolickim komentatorom — wyznacza praca duszpasterska.

Chcąc choć trochę przybliżyć sylwetkę Tischnera — filozofa i duszpasterza, a zarazem pokazać, w jaki sposób problematyka spotkania wyrasta z filozoficznych poszukiwań i przemyśleń, a w jaki pojawia się jako jedno z podstawowych doświadczeń na szlaku duszpasterskich spotkań, domagających się zrozumienia i odpowiedzi (czemu w sukurs przychodzi filozofia), spróbuję przedstawić kolejno: czysto filozoficzne przesłanki refleksji Tischnera nad spotkaniem oraz religijne i społeczne jej tło.

³ F. Engels: *Dialektyka przyrody*. Warszawa 1952, s. 9.

1.1.1. FILOZOFICZNE PRZESŁANKI REFLEKSJI NAD SPOTKANIEM

Edmund Husserl zainspirował w filozofii współczesnej nowy styl myślenia o człowieku. Zasadniczy postulat fenomenologizującej antropologii filozoficznej sprowadza się do tego, „by o człowieku i jego sprawach mówić językiem wyprowadzonym wprost z doświadczenia człowieka, by rozumieć człowieka poprzez to, co najbardziej ludzkie”⁴, to znaczy sięgnąć do tych doświadczeń, w których człowiek jawi się samemu sobie, i zgodnie z podstawową zasadą fenomenologii dążyć do zrozumienia i opisu tych doświadczeń dokładnie tak, jak się bezpośrednio, źródłowo prezentują. Konsekwencją tego postulatu jest uznanie obszaru egotycznej subiektywności za pierwotne i apodyktyczne źródło poznania.

Kolejną cechą refleksji filozoficznej inspirowanej przez transcendentálną fenomenologię Husserla stanowi przejęcie pochodzącej od Kartezjusza struktury epistemologicznej, zwanej strukturą *cogito*. Istotą struktury *cogito* jest radykalny dualizm świata subiektywnego (*res cogitans*) i świata przedmiotów (*res extensa*). Podmiot i przedmiot są totalnie heterogeniczne. Jakakolwiek zachodząca między nimi relacja nie może być ani zwrotna, ani symetryczna. W interpretacji Husserla podmiot w strukturze *cogito* sytuuje się wobec przedmiotu jako rozumiejąca i wszechwładna instancja poznawcza, która uznaje przedmiot dany jej w pozycjonalnych aktach świadomości jako element własnego, przez siebie generowanego pola poznawczego, nieograniczenie poszerzalnego oraz przekształcalnego przez dowolne włączanie w jego obręb i dowolne ustawianie wobec własnych aktów poznawczych przedmiotów „do poznania”, których sensy konstytuowane są wyłącznie dzięki konstytucyjnej aktywności podmiotu. Zewnętrznym, językowym (choć niekoniecznie wypowiedzianym *expressis verbis*) wyrazem myślenia w tej strukturze jest formuła *scio quod* („wiem, że”).

O ile namysł filozoficzny, oparty na analizie źródłowych doświadczeń naocznie prezentujących rzeczywistość badaną oraz mieszczący się w ramach epistemologicznej struktury *cogito*, w odniesieniu do świata rzeczy doprowadził do powstania spójnej i niesprzecznej konstrukcji myślowej, a także przyczynił się do sformułowania wielu cennych, wartościowych twierdzeń, o tyle respektowanie przypomnianych postulatów w filozoficznym myśleniu o człowieku prowadzi do trudności i niebezpieczeństw. Koncentracja uwagi na doświadczeniu egotycznym oraz zasada konstytucji sensu w obrębie pola poznawczego podmiotu doprowadziły Husserla do koncepcji Ja transcenden-

⁴ J. Tischner: *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*. W: idem: *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków 1975, s. 109.

talnego, która dopuszcza jedynie dwa rodzaje aktów poznawczych: akty intencjonalne, skierowane ku przedmiotom transcendentnym, i akty refleksji, za pomocą których podmiot poznaje własną świadomość. Problem zasadniczy pojawia się wtedy, kiedy w moim polu poznawczym znajdzie się drugi człowiek. Struktura *cogito* nakazuje mi odnieść się do niego jako do przedmiotu, ponieważ w obrębie pola poznawczego moje własne Ja jest jedynym źródłem konstytucji sensu. Niemożliwe okazuje się przejście na tym samym poziomie od „ja” do „my”, bo w myśl reguł tej koncepcji sens „my” jest konstytuowany przez Ja transcendentalne. „Ja” jestem jedynym możliwym podmiotem, a wszystko, co pojawia się w moim polu poznawczym, zyskuje status przedmiotu, bo „Ja” konstituuje jego sens. Wchodząc więc w kontakt poznawczy z drugim człowiekiem, włączam go we własną strukturę doświadczenia, nadając mu sens — sens przedmiotowy (noematyczny). Co zrobić, aby uchwycić specyfikę drugiego jako podmiotu — „absolutnego *Alter-Ego*”?

W ostatnich swych dziełach Husserl poszukuje wyjścia z impasu przez sformułowanie tezy o absolutnym istnieniu transcendentalnej intersubiektywności⁵. Inną propozycją zmierzającą do przezwyciężenia tendencji do reifikacji człowieka jest tak zwany genetyczny obiektywizm, który reprezentują między innymi M. Scheler i M. Buber⁶. Jego tezą wyjściową jest uznanie wtórności „mojego-ja”, które konstytuuje się w dialogu, opozycji i dążeniu do nowej wspólnoty z wcześniej ukonstytuowanym „ty”. Odzyskanie „godności podmiotowej” drugiego osiąga się jednak w tej koncepcji kosztem rezygnacji z metod czystej fenomenologii, która domaga się traktowania własnego Ja jako „obszaru subiektywności transcendentalnej [...], w którym konstytuuje się wszelki sens i istnienie”, „podmiotu wszelkiego możliwego poznania [...] samej konstytuującej intencjonalności”⁷, innymi słowy — „jedynego niekonstytuowanego czynnika w konstytucyjnie zależnym od tegoż Ja świecie”⁸.

Czysto fenomenologiczna filozofia człowieka dopuszcza zatem dwa źródła poznania człowieka. Pierwsze — to fenomenologiczna analiza eidetyczna własnych doświadczeń samego siebie. Drugie — to akty poznawcze skierowane ku usytuowanemu transcendentnie Drugiemu. Te dwa źródła okazują się však niewspółmierne, a ich rezultaty nieuzgadnialne. Granica między nimi to granica między Ja transcendentalnym a przedmiotem (transcendentnym kore-

⁵ E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Teil 1—3*. Den Haag 1973; zob. J. Bukowski: *Próba pogodzenia intersubiektywności z transcendentalnym idealizmem u Edmunda Husserla*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 2 (219).

⁶ Pojęcie „obiektywizm genetyczny” wprowadza D. Christoff: *La temporalité et la conscience d'autrui*. „Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft” 1965, Vol. 25.

⁷ E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie*. Tłum. A. Wajs. Warszawa 1982, s. 123 i 126.

⁸ J. Bukowski: *Czy ks. J. Tischner przelamuje „cogito”? „Analecta Cracoviensia” 1981, T. 13, s. 41.*

latem aktów intencjonalnych). Poznawanie siebie zawsze jest aktem konsejntywnym (samoświadomym), podczas gdy ku drugiemu możemy skierować jedynie akt intencjonalny. Podejmowane zaś przez uczniów Husserla próby przezwyciężenia tej trudności wyprowadzają nieuchronnie poza zasady czystej fenomenologii.

Tischner w swych analizach filozoficznych stara się być wierny metodzie fenomenologicznej, lecz czyni to tylko tam, gdzie uważa za celowe i potrzebne. Jest bardziej uczniem R. Ingardena niż Husserla, a w jego rozwiązaniach filozoficznych niejednokrotnie dochodzi do głosu fakt, że jest także uczniem ks. K. Kłósaka i absolwentem studiów teologicznych, który zaczynał się uczyć filozofii na tomizmie. Po dodatkowe źródła inspiracji sięga do wielu różnorodnych filozofów i kierunków myślowych (bynajmniej nie tylko filozoficznych) od Hegla, Kierkegaarda i Norwida, poprzez M. Heideggera, G. Marcela, M. Schelera, E. Lévinasa, P. Ricoeura, J. Maritaina i katolickich personalistów, K. Marksa i marksistów, po prace Antoniego Kępińskiego, Mieczysława A. Krąpca i Karola Wojtyły, obecnie Papieża Jana Pawła II. Tym niemniej zasadniczy szlak myślowy Tischnera rozpoczyna się od pytań, które postawił Husserl, oraz od uświadomienia sobie niewystarczalności proponowanych przezeń rozwiązań.

W odniesieniu do problemu intersubiektywności można przyjąć, że u ks. Tischnera dochodzi do głosu „obowiązujący w sumieniu” paradygmat wiary chrześcijańskiej, która dopuszcza istnienie nieograniczonej ilości podmiotów — osób ludzkich i zakazuje wyróżniać jakikolwiek spośród nich⁹. Realna intersubiektywność stanowi zatem dla niego problem istotny.

Pierwszym pomysłem zmierzającym do przezwyciężenia subiektywizmu transcendentalnego była koncepcja Ja aksjologicznego¹⁰. Koncepcja ta — zdaniem jej autora — jest próbą „domyslenia” do końca Husserlowskiej idei redukcji transcendentalnej. Twórca metody fenomenologicznej w poszukiwaniu „czystego Ja” zatrzymuje się na Ja transcendentalnym pojmowanym „jako tajemnicza rzeczywistość z innej ziemi”¹¹. Niewątpliwie — twierdzi

⁹ Św. Paweł pisze: „[...] u Boga bowiem nie ma względu na osobę [...] nie masz bowiem różnicy między Żydem a Grekiem, bo jeden jest Pan wszystkich [...] wszyscy stanowimy jedno ciało w Chrystusie, a wzięci z osobna jesteśmy członkami jedni drugich.” (Rz 2, 11; 10, 12; 12, 5).

¹⁰ Najbardziej instruktywny wykład koncepcji Ja aksjologicznego można znaleźć w następujących pracach J. Tischnera: *Impresje aksjologiczne*. W: i d e m: *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 162—182; i d e m: *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*. W: i d e m: *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 109—125; i d e m: *W kręgu spraw psychologii i filozofii*. „Znak” 1967, nr 1 (151); i d e m: *Typowe odmiany pierwotności i wtórności w sferze świadomości*. „Analecta Cracoviensia” 1970, T. 2; i d e m: *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości przestrzenno-cieleśnej*. W: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*. Red. K. Kłósa k. Kraków 1971.

¹¹ J. Tischner: *Filozofia i ludzkie sprawy człowieka*. W: i d e m: *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 114.

Tischner — opis Husserla prezentuje jakiś autentyczny fragment naszego życia egotycznego, ujawniający się w szczególnych okolicznościach, lecz nie dociera do istoty czystego Ja, którego najbardziej pierwotną i specyficzną jakością jest zdolność doświadczenia wartości. „Wymiar człowieczeństwa otwiera się w człowieku dzięki odczuciu Ja aksjologicznego i współdanemu z tym odczuciem doświadczeniu świata zewnętrznego w jego aksjologicznym wymiarze”¹² — pisze Tischner. W ten sposób niebezpieczeństwo solipsyzmu, wiszące jak miecz Damoklesa nad fenomenologizującą antropologią, zostaje zażegnane — mamy bowiem wspólny „horyzont ontologiczny” umożliwiający współmierną koegzystencję nietożsamyh „czystych” podmiotów. Jest nim świat obiektywnych (w sensie M. Schelera) wartości. To rozstrzygnięcie pociąga za sobą ważką konsekwencję epistemologiczną. Doświadczenie wartości własnego Ja to dla każdego człowieka doświadczenie pierwotne i fundamentalne, dlatego podstawowym narzędziem adekwatnego poznania istoty ludzkiego bytu okazuje się nie ontologia, lecz etyka¹³. Nie refleksja nad „istnieniem, bytem, rzeczą, przedmiotem”, lecz „horyzont agatologiczny”, czyli rozświetlenie otoczenia światłem płynącym z dobra, umożliwiające rozeznanie w świecie wartości, otwiera drogę do wnętrza drugiego człowieka¹⁴.

Koncepcja Ja aksjologicznego stanowi uwieńczenie badań Tischnera nad doświadczeniem egotycznym — doświadczeniem siebie jako podmiotu. Znacznie trudniejszym zadaniem jest zbadanie problemu poznawania i doświadczenia drugiego człowieka z uwzględnieniem jego specyfiki jako równorzędnego wobec „mojego-ja” podmiotu.

Przełomową rolę w podejściu Tischnera do tego zagadnienia odegrał, jak się zdaje, artykuł *Przestrzeń obcowania z Drugim*¹⁵, który w swej partii końcowej otwiera horyzont nowego myślenia o drugim człowieku. Ten przełom w myśleniu rysuje się następująco. W problematyce poznania drugie-

¹² Tamże, s. 123.

¹³ „Relacja między człowiekiem a człowiekiem jest relacją *par excellence* etyczną. Jest zarazem czymś najbardziej źródłowym. [...] Etyka poprzedza ontologię” — komentuje J. Tischner rozważania E. Lévinasa w pracy: *W kręgu myśli Husserlowskiej*. W: *idem: Myślenie według wartości*. Kraków 1982, s. 36; por. E. Lévinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye 1974, s. 157.

¹⁴ J. Tischner: *Bezdroża spotkań*. „Analecta Cracoviensia” 1980, T. 12, s. 155 i 159.

¹⁵ *Idem: Przestrzeń obcowania z Drugim*. „Analecta Cracoviensia” 1977, T. 9 (przytoczone w dalszej części pracy cytaty, nie opatrzone odsyłaczem, pochodzą z tego samego artykułu). Na przełomową rolę tej pracy zwraca uwagę J. Bukowski w artykule: *Czy Ks. J. Tischner przełamuje „cogito”?*

Uwaga: pojawiająca się w tekście pisownia „Drugi” wielką literą pochodzi od Tischnera, który w ten sposób nawiązuje zapewne do Lévinasowskiego *l'Autre*; wielka litera ma podkreślić podmiotowy, osobowy charakter Drugiego.

go możliwa jest „trzecia droga”, godząca — zgodnie z klasycznymi regułami dialektyki — sprzeczność między stanowiskiem Husserla a przeciwstawionymi mu koncepcjami M. Schelera, G. Marcela i M. Bubera. Tischnerowska synteza wyraża się formułą: „wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteśmy”. Idea polega na połączeniu przeświadczenia o apodyktycznej pewności danych wywiedzionych z subiektywnego doświadczenia egotycznego z tezą o twórczym wpływie dialogu, opozycji i dążenia do zgody z drugim na kształtowanie świadomości własnego Ja. Nie wychodzimy więc ani od gotowego Ja, by przejść do wtórnego ukonstytuowania Ty w postaci „innego-ja”, ani od gotowego Ty (czy też My), by w ten sposób wtórnie uformować (ukonstytuować) Ja, lecz uznajemy jednocześnie współistnienie Ja i Ty, tworzących się wzajemnie w dialogu. Punkt wyjścia stanowi tu zatem jakaś przeczuwana sfera intersubiektywności, w której przebiega proces „dialogicznego” współkonstytuowania podmiotów, lecz ten punkt nie jest przyjęty z całą konsekwencją, gdyż po kryterium weryfikacji wzajemnego poznania Tischner odsyła z powrotem w subiektywną sferę Ja: „Sam odnajduję w sobie kryterium tego, czy zostałem, czy nie zostałem zrozumiany. Propozycja rozumienia pochodzi od drugiego, ale akt jej uznania za prawdę pochodzi ode mnie.” Ostatecznie więc popadamy z powrotem w transcendentálny subiektywizm.

Ciekawszy trop wydaje się zapowiadać teza o postulowanej postawie poznawczej wobec Drugiego jako podmiotu. Zasadniczym rysem tej postawy jest wyrastająca z ducha filozofii G. Marcela formuła „pozwolić drugiemu być”, której Tischner nadaje znaczenie: spostrzec Drugiego jako wartość (i to w jakimś sensie podwojoną, zgodnie ze sformułowaną przez M. Schelera zasadą: „istnienie wartości pozytywnej samo jest wartością pozytywną”, więc nie tylko drugi człowiek, lecz i sam fakt jego istnienia ma być spostrzegany jako wartość). Tym sposobem, dzięki ufundowaniu Drugiego na tym samym „materiale” co Ja aksjologiczne, uzyskuje się szczególną formę zrównania między podmiotami. Jeśli jednak poprzestaniemy na tym, to nie zabezpieczymy się jeszcze dostatecznie przed swoistą reifikacją poznawanego podmiotu. Współczesna filozofia wartości — w tym między innymi M. Scheler i R. Ingarden, których rozstrzygnięcia stanowią podstawę Tischnerowskiej aksjologii — wyróżnia oprócz wartości moralnych, których „nosicielem” może być tylko człowiek, również wartości przedmiotowe, będące wartościami „czegoś”. Tym bardziej, gdyby trafne było przypuszczenie, że Tischner traktuje wartość jako szczególny rodzaj sensu¹⁶, to spostrzeżenie Drugiego jako wartości nie chroni nas jeszcze przed utratą jego „godności podmiotowej”.

¹⁶ Sposób, w jaki J. Tischner rozumie terminy „sens” i „wartość” (zwłaszcza w pracach: Ingarden — Husserl: *spór o istnienie świata*. W: *Fenomenologia Romana Ingardena*. Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”. Red. J. Kuczyński. Warszawa 1972, s. 135—139 i 142, oraz J. Tischner: *Świat ludzkiej nadziei*. Cz. 2: *Człowiek i wartość*, s. 109—223), nie wyklucza takiej interpretacji, w której wartość byłaby szczególnym typem sensu — jednakże pod warunkiem

Jednym z podstawowych aktów umożliwiających porozumienie między podmiotami jest akt pokazania siebie jako przedmiotu, czyli akt przedstawiania się. W akcie przedstawiania się umożliwiam Drugiemu zrozumienie mnie, to znaczy wpisanie w strukturę sensu, „narzucaną” przezeń światu (w aktach konstytucji genetycznej). Ale w takim „zrozumieniu” tkwi pułapka, bo w tu opisanym sensie „zrozumiany” znaczy ‘wpisany w pole poznawcze Drugiego jako przedmiot’; wówczas Drugi poznaje mnie w tym sensie, że uczy się przewidywać, czego może się po mnie spodziewać. Na pewno nie jest to cel, o jaki chodzi w walce o przywracanie Drugiemu godności podmiotowej.

W jednym z ostatnich akapitów Tischner formułuje znamienne pytanie: „W jakich sytuacjach życia codziennego budzi się w nas potrzeba poznania drugiego człowieka?” Wzbudzona tym pytaniem refleksja odsłania całą złudność i iluzję wcześniej zaprezentowanych rozwiązań.

Okazuje się oto, że „zrozumienie” Drugiego przez przypisanie mu określonego miejsca w przestrzeni sensu jest czysto powierzchowne. Cóż z tego, że określiłem dokładnie pole możliwości Drugiego w horyzontach znaczeniowych wzajemności, przeciwieństwa i władania, skoro w pewnym momencie jakieś przyczyny — przyczyny spoza naszej przestrzeni obcowania — powodują, że człowiek nagle „wylamuje się” z przypisanej mu struktury sensu. Kiedy pytam, „dlaczego drugi zachował się inaczej, niż wskazywało zajmowane przez niego miejsce w przestrzeni sensu?” — kwestionuję tym samym tezę, że prawda Drugiego jest „wiernością dla miejsca”, zajmowanego przezeń w owej przestrzeni. Odkrywam w Drugim jakąś głębszą sferę wewnętrzności, do której nie docieram w codziennym obcowaniu. Potrzeba odsłonięcia owej sfery dochodzi do głosu w sytuacjach granicznych. Oto Drugi grozi mi zabójstwem. Od-mawiając prawa do bycia, realizuje tym samym graniczny przypadek uznania mnie za przedmiot. Sytuacja ta nie wykracza poza ramy nierozciągłej przestrzeni sensu, a jednak jest jakąś patologią w stosunkach między człowiekiem a człowiekiem. Warunkiem możliwości uniknięcia patologii jest porzucenie dotychczasowych struktur poznawczych i odsłonięcie *Intimsphäre* Drugiego w spotkaniu¹⁷.

odrzućenia tradycyjnej interpretacji Husserlowskiej koncepcji konstytucji genetycznej w duchu idealizmu transcendentnego. W interpretacji tej Ja transcendentne miałyby być jedynym, autonomicznym źródłem wszelkiego typu sensów. Taka „niestandardowa” interpretacja jest dopuszczalna, jak wykazał W. Stróżewski w odczycie: *Ontologia i problem konstytucji*, wygłoszonym podczas międzynarodowej konferencji *Philosophy of Roman Ingarden* w Krakowie 26 października 1985 roku.

¹⁷ Trafnie eksponuje ten moment Jerzy Bukowski, pisząc: „Drugiego może zabić, tzn. okoliczności zewnętrzne pozwalają na to, jego miejsce w nierozciągłej przestrzeni sensu zezwala lub nawet domaga się takiego czynu, zaś Drugi nie dokonuje go, bo spotyka się ze mną. Jedynie w ostatecznej sytuacji, w bardzo groźnym wydarzeniu egzystencjalnym, może dojść do całkowitego odsłonięcia się wzajemnego i zaufania — może »wydarzyć się spotkanie«. ” J. B u k o w s k i: *Czy Ks. J. Tischner przełamuje „cogito”?...*, 46.

W ten sposób, poszukując dróg adekwatnego poznania człowieka, Tischner dochodzi do fenomenu spotkania. Okazuje się, że dopiero spotkanie — w którym „osiągamy naoczność twarzy drugiego człowieka”¹⁸ — jest warunkiem możliwości odsłonięcia prawdy Drugiego. To ustalenie stanowi kolejny — po sformułowaniu koncepcji Ja aksjologicznego — punkt zwrotny w antropologii filozoficznej Józefa Tischnera.

Spotkanie jest wydarzeniem, które może dojść do skutku w przestrzeni międzyludzkich obcować uporządkowanej przez wartości, w imiennym horyzoncie sensu, którego otwarcie pozwala człowiekowi zrozumieć drugiego człowieka, uznać jego wartość i wolność, nawiązać dialog, oraz w horyzoncie etycznym, którego otwarcie sprawia, że dialog staje się „dialogiem dobrej woli”, w którym „chodzi o dobro i zło, o wartość i antywartość, o winę i niewinność, o czyste i nieczyste sumienie, o jakieś ludzkie życie i o ratunek od śmierci niehumanitarnej”¹⁹. Zarazem spotkanie samo jest wydarzeniem otwierającym nowy horyzont doświadczenia międzyludzkiego. Jest to „taki horyzont, w którym wszystkimi przejawami drugiego i moimi włada swoisty *logos*—*logos* dobra i zła, tego, co lepsze i co gorsze, wznoszenia i upadku, zwycięstwa i przegranej, zbawienia i potępienia”²⁰. Tischner nazywa go horyzontem agatologicznym.

W fenomenologicznym opisie spotkania na pierwszym planie pojawia się najbardziej podstawowy i pierwotny jego element, nad niczym innym nie nadbudowany i stanowiący fundament, na którym zbudowane są wszystkie inne „poziomy” spotkania: jest nim doświadczenie agatologiczne. Zauważmy na marginesie, że nazwa tego źródłowego doświadczenia wartości ujawnia współobecność inspiracji religijnej i filozoficznej w myśleniu Tischnera: źródeł etymologicznych terminu „agatologiczny” szukać należy z jednej strony w dialogach Platona i pismach stoików, z drugiej — w listach apostołskich św. Pawła z Tarsu. Greckie słowo *agaton* znaczy ‘dobro, którego jedynym bezpośrednim źródłem w świecie jest dobra wola człowieka’, *logos* to ‘to, co rozumne, mądre, a jednocześnie zawierające jakąś moc sprawczą’.

Doświadczenie agatologiczne występuje nie tylko w horyzoncie spotkania. Jest w ogóle najbardziej pierwotną formą obcowania człowieka ze światem wartości. Jest bowiem — jak pisze Tischner — oglądaniem świata w „świecie płynącym z dobra”²¹. To nie przypadek, że w Tischnerowskim opisie dobro zostało przyrównane do światła. Choć to metafora dość zużyta i posłużenie się nią mogłoby uchodzić za pustą retorykę, w tym wypadku zastosowane porównanie trafnie i obrazowo ukazuje sens prezentowanej myśli. Światło

¹⁸ J. Tischner: *Fenomenologia spotkania*. „Analecta Cracoviensia” 1978, T. 10, s. 74.

¹⁹ Idem: *Sztuka etyki*. W: idem: *Myślenie według wartości...* s. 367.

²⁰ Idem: *Fenomenologia spotkania...*, s. 78.

²¹ Idem: *Myślenie według wartości...*, s. 490 (z tego samego tekstu pochodzą dwa dalsze cytaty, nie opatrzone odсылaczem).

jest „tym, czego wprawdzie nie widać, co jednak pozwala nam widzieć, rozróżniać, pytać”. Wiadomo z fizyki, iż widzenie czegokolwiek jest możliwe tylko dzięki temu, że fale świetlne odbite od przedmiotów oddziałują na receptory wzrokowe człowieka. Oświetlenie pola widzenia umożliwia nam dostrzeżenie barw, kształtów i kontrastów, tego co jasne i tego co ciemne; ale tym, co widzimy, są przedmioty oświetlone, a nie samo światło. Podobnie dzieje się w doświadczeniu agatologicznym. Nie jest ono doświadczeniem dobra — jak widzenie nie jest widzeniem światła — lecz doświadczeniem kwestionującym, problematyzującym coś ze względu na dobro, odsłaniającym negatywną stronę otaczającego świata; ujawniającym, że „jest coś, czego być nie powinno”. Wracając do porównania ze światłem: doświadczenie agatologiczne odpowiada temu najwcześniejszemu etapowi widzenia, w którym nie rozróżniamy jeszcze kształtów ani barw, tylko spostrzegamy kontrast między tym, co oświetlone, a tym, co zostaje w cieniu. W świetle dobra coś pozostaje ciemne. Znaczy to: coś jest nie takie, jakie być powinno. Nie wiadomo jeszcze, jakie być powinno — odsłonięcie negatywnej strony tego, co nas otacza, nie musi polegać na bezpośrednim porównaniu tego, co jest, z tym, co być powinno. Istnieje wskaźnik pośredni, przez który doświadczamy „radikalnej nietakości” tego, z czym się stykamy. Ów wskaźnik to ból — ból zdumienia: Jak to możliwe?²²

Agatologiczny horyzont spotkania odsłania tragiczność ludzkiego bytu. Spotkanie jest od samego początku doświadczeniem drugiego w „nieusuwalnej perspektywie tragedii”²³. Spotykając wiem, że drugi może przestać być. Wiem zarazem, że drugi jest wartością, a także, że wartością jest jego istnienie — zgodnie z Schelerowską formułą. Doświadczam nietrwałości wartości, jaką jest drugi człowiek. To doświadczenie — doświadczenie nietrwałości wartości — staje się bodźcem do myślenia: „[...] to, co agatologiczne, daje do myślenia” — podkreśla wielokrotnie ks. Tischner²⁴. Otwarcie horyzontu agatologicznego

²² „„Zdumienie« ma w sobie coś z zadumy i coś z podziwu, nieobcy jest mu również moment jakiegoś cierpienia. [...] Zdumienie zdolne jest ogarnąć całego człowieka, dotknąć głębi egzystencji ludzkiej, zranić bólem i uszczęśliwić nadzieją. [...] Zdumienie jakby na mocy swego powołania rodzi myślenie. [...] Zdumienie jest sposobem otwierania się egzystencji ludzkiej na dramatyczny wymiar wszelkiego, a przede wszystkim ludzkiego bytu. Najwięcej o istocie zdumienia mówi jego ból. Wprawdzie w jego łonie żyje również jakaś nadzieja, ale właśnie jako przezwyciężenie bólu. [...] Ból obdzierania z dotychczasowych złudzeń, ból niepewności i wzmagająca się perspektywa zagrożenia otwierają wobec mnie ogólny horyzont jakiegoś zła — zła tym groźniejszego, że niewiadomego.” (I d e m: *Bezdroża spotkań*. „Analecta Cracoviensia” 1980, T. 12, s. 142—143); „Ze zdumienia płynie pytanie: jak to jest możliwe? [...] W pytaniach takich bunt miesza się z akceptacją. Bunt jest buntem przeciwko wystawieniu dobra na pastwę zła, akceptacja jest akceptacją dobra mimo zmieszanego z nim zła. Zrodzone w tym kontekście pytanie dotyczy sedna sprawy istnienia: być — dobre to czy złe? Istnienie jest kategorią, która potrafi łączyć dobro ze złem.” (I d e m: *Fenomenologia spotkania...*, s. 81—82).

²³ I d e m: *Fenomenologia spotkania...*, s. 80.

²⁴ Zob. i d e m: *Myślenie według wartości...*, s. 308, 467—468, i 491; i d e m: *Fenomenologia spotkania...*, s. 82; i d e m: *Krajobraz skargi*. „Tygodnik Powszechny” z 20 marca 1983.

spotkania sprawia zatem, że człowiek staje się istotą myślącą. Można by powiedzieć, trawestując św. Anzelmą, że doświadczenie agatologiczne — to *admiratio quaerens intellectum* („zdumienie szukające zrozumienia”).

Akt myślenia sprowokowany otwarciem w spotkaniu horyzontu agatologicznego sam otwiera nowy horyzont: horyzont aksjologiczny. Myślenie bowiem, którego źródło tkwi w doświadczeniu wartości wystawionej na zniszczenie, to od samego początku myślenie preferencyjne — myślenie według wartości. Tym sposobem doświadczenie spotkania dzięki otwarciu horyzontu agatologicznego i w jego obrębie horyzontu aksjologicznego oznacza w szczególności przezwyciężenie struktury *cogito*, która wyznaczała sposób poznawania drugiego jeszcze w imiennym horyzoncie sensu. Kiedy myślę o drugim w świetle płynącym z dobra, nie stawiam już sobie za cel wpisania go w strukturę sensów porządkujących i opisujących świat mojego otoczenia. Widzę przed sobą człowieka w jego tragiczności i w jego bólu. Doświadczam cudzego bólu jako wezwania, dlatego z horyzontu spotkania wypływa myślenie o wartościach i myślenie według wartości. Jego przesłanką jest doświadczenie wartości, a jego celem — dążenie do ocalenia wartości, czyli „projektowanie wydarzenia, które może zaradzić rozwojowi tragedii”²⁵. Człowiek, który doświadczył spotkania, staje się człowiekiem myślącym preferencyjnie, rozpoznającym wartości i dążącym do ich realizacji — pod warunkiem, że sam tego chce. Jak bowiem z naciskiem podkreśla ks. Tischner, „spotkanie nie wymusza niczego, zwłaszcza myślenia, ono tylko daje do myślenia. Podjęte myślenie jest zakładaniem i potwierdzeniem wolności”²⁶.

Jeśli więc przyjmiemy, że człowiek to istota myśląca, działająca w sposób wolny i świadomy oraz poznająca i realizująca wartości, to widząc, iż wszystkie te cechy ujawniają się pod wpływem doświadczenia spotkania, musimy uznać, że spotkanie jest fundamentem człowieczeństwa człowieka.

1.1.2. FUNKCJA DUSZPASTERSKA I TERAPEUTYCZNA

„Na kształcie »mojej filozofii« wycisnęły głębokie piętno warunki, w jakich dotychczas żyłem i pracowałem. [...] Tak się jakoś złożyło, że najpierw zacząłem uczyć się filozofii, a dopiero potem naprawdę spotkałem się z człowiekiem. [...] Zostałem duszpasterzem »z prawem do filozofowania«. Przyszły rozmowy z ludźmi, spotkania, rozstania: konfesjonał, katecheza, kazanie, odprowadzanie na wieczny spoczynek i... kradzione chwile na studia. [...] Jaki był wynik owych spotkań? Było nim odkrycie, że nasz współczesny

²⁵ Idem: *Myślenie według wartości...*, s. 491.

²⁶ Tamże, s. 492.

człowiek wkracza w okres głębokiego kryzysu swej nadziei. [...] To otwiera dla filozofii specjalne zadania i specjalne pole odpowiedzialności. [...] Teraz trzeba było dawać odpowiedź” — zwierza się Tischner w odpowiedzi na ankietę „Znak” *Czym jest filozofia, którą uprawiam?*²⁷

Uderza fakt, że w licznych wypowiedziach poświęconych publikacjom i poglądom Tischnera, zamieszczanych nie tylko na łamach prasy katolickiej, lecz także w świeckich czasopismach i książkach, przy niezmiennie różnorodnej ocenie dokonywanej z różnych pozycji niezmiennie powtarza się spostrzeżenie, że między twórczością filozoficzną Tischnera a jego działalnością duszpasterską i publiczną zachodzi głęboka więź. Wydaje się, że jest to jedna z najbardziej charakterystycznych cech postawy Tischnera. Kilku autorów (między innymi K. Tarnowski, J. Gulkowski, K. Krajewski, M. Król, A. Kijowski)²⁸ podjęło próbę dokładniejszego zanalizowania relacji między Tischnerem-duszpasterzem a Tischnerem-filozofem. Z ich wypowiedzi wynika, że ks. Tischner stara się realizować swoje kapłańskie powołanie w bezpośrednim nawiązaniu do biblijnego ideału dobrego pasterza, nieustannie zatroskanego o swoje owce i przyjmującego na siebie ciężar odpowiedzialności za ich los — ideału znanego z Psalmu 23 *Pan mym pasterzem* i z 10 rozdziału Ewangelii św. Jana. Punktem wyjścia zarówno filozofii, jak i pracy duszpasterskiej Tischnera jest doświadczenie wypływające z bezpośredniego udziału w życiu tych wspólnot ludzkich, z którymi styka się na co dzień: wspólnoty ludzi wierzących, wspólnoty profesorów i studentów, polskich rodzin i ludzi pracy. Żyjąc wśród ludzi i doświadczając ich trosk i problemów, czuje się wezwany do dawania świadectwa, dzielenia trosk, ale zarazem do rozświeclania ludzkich pytań prawdą płynącą z filozoficznej refleksji. Zadaniem Kościoła — sądzi — jest nauczanie i uzdrawianie, a zadaniem filozofii szukanie prawdy, która może wyzwolić od jakiegoś bólu konkretnego człowieka. Obie te misje łączy funkcja terapeutyczna. Ten sposób pojmowania swoich zadań powoduje, że Tischner nigdy nie był „gabinetowym uczonym” zatopionym w abstrakcyjnych rozmyśleniach. „Wydaje mi się — pisał — że przed wszelkim filozofowaniem, zwłaszcza u nas, trzeba dokonać istotnego wyboru: trzeba wybrać z tego, o czym myśleć można, to, o czym myśleć t r z e b a.”²⁹ Kryterium tego wyboru jest dlań widok „twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka”. Jeśli

²⁷ Idem: *Czym jest filozofia, którą uprawiam?* „Znak” 1977, nr 11—12 (281—282). Cytuję wg. idem: *Myślenie według wartości...*, s. 9—10.

²⁸ Zob. K. Tarnowski: *Książka o sprawach ludzkich* (recenzja *Świata ludzkiej nadziei*). „Znak” 1976, nr 8—9 (266—267); J. Gulkowski: *Cierpienia i filozofia. Wokół Tischnerowskiej koncepcji filozofowania*. „Novum” 1979, nr 7; K. Krajewski: *Człowiek a nadzieja. O fenomenologii nadziei ks. J. Tischnera*. „Życie i Myśl” 1979, nr 6 (300); M. Król: *Filozofować*. „Tygodnik Powszechny” z 20 marca 1983; A. Kijowski: *Polskie bóle*. „Tygodnik Powszechny” z 23 października 1983.

²⁹ J. Tischner: *Myślenie według wartości...*, s. 13.

przyjrzeć się bliżej tej specyficznej sferze doświadczeń, z których wypływa refleksja Tischnera, łatwo dostrzec w niej właśnie te momenty, które stanowią o specyfice i oryginalności agatologicznej filozofii spotkania.

Podstawowym rodzajem spotkań kształtujących Tischnerowską wiedzę o współczesnym człowieku i jego problemach są spotkania na duszpasterskim szlaku. W życiu codziennym niezmiernie rzadko zdarza się okazja tak szczerzej rozmowy, jak rozmowa penitenta ze spowiednikiem przez kratki konfesjonału. Jest to wszakże szczerłość bardzo specyficzna: dotyczy tylko lub przede wszystkim jednej sfery ludzkich doświadczeń — tej, która wiąże się z sumieniem, a więc z problematyką trafności ocen i wyborów moralnych. Podobnie większość innych spotkań ludzi świeckich z księdzem nosi piętno specyficznej postawy i problematyki. Ten charakter spotkań przyczynia się zapewne do niejakego zawężenia i sprofilowania zasobu doświadczeń Tischnera związanych z życiem współczesnego mu społeczeństwa, a jednocześnie do szczególnego wyostrenia wrażliwości etycznej i umiejętności dostrzegania zła w niezliczonych postaciach, w jakich bywa ono przez człowieka doświadczane. Ludzie przychodzą do księdza nie tylko po przebaczenie popełnionych win, lecz także po duchowe wsparcie; przychodzą ze skargą, dzielą się własnym bólem.

Te właśnie elementy przesycają filozofię Tischnera. Jest w niej obecny ból i skarga, jest sumienie cierpiącego człowieka, są subtelne analizy doświadczenia zła, są rozważania o moralnym kompromisie i moralnej „dzielności”, jest mowa o etyce jako sztuce „celnych odsłonieć” i trafnych wyborów między wartościami opartych na „zmyśle moralnym”... W ten sposób Tischner stara się dać odpowiedź na „duchowe biedy” współczesnego świata, z którymi jako kapłan obcuje na co dzień i które wypełniają treść jego spotkań z ludźmi.

Martin Heidegger utrzymywał, że cechą konstytutywną ludzkiego sposobu istnienia jest „troska o własne bycie”. Józef Tischner, dla którego istotny problem zawiera się w pytaniu, jak jest możliwa filozofia po Heideggerze³⁰, interpretuje tę tezę swoiście: przyjmując na siebie troskę nie o samego siebie jako indywiduum, lecz (zgodnie z logiką filozofii spotkania) troskę o los całej wspólnoty, z którą się utożsamia. Zasięg owej wspólnoty bywa różny w poszczególnych tekstach, lecz charakterystyczną cechą twórczości Tischnera stanowi to, że rozwija się ona niemal zawsze w imieniu oraz w interesie konkretnej i jednoznacznie wskazanej ludzkiej zbiorowości, uwikłanej w konkretne wydarzenia i problemy. Można tu zarysować pewną analogię — choć, oczywiście, niezbyt daleko sięgającą — do myśli Karola Marksa, który w swojej filozofii także troszczy się o konkretną ludzką zbiorowość w konkret-

³⁰ Zob. idem: *Prawda bycia i wolności, czyli filozofia po Heideggerze*. W: idem: *Myślenie według wartości...*, s. 150—158.

nej sytuacji historycznej, a mianowicie o wielkoprzemysłową klasę robotniczą rozwiniętych krajów kapitalistycznych połowy XIX wieku. Analogia ta jest o tyle istotna, że ona właśnie — jak wynika ze słów Tischnera³¹ — spowodowała jego długotrwałe zainteresowanie i fascynację twórczością Marksa i „ethosem” Marksowskiej filozofii.

Tak więc pod wpływem doświadczeń wyniesionych z pracy duszpasterskiej ukształtowała się postawa charakteryzująca się poczuciem misji i przyjęciem na siebie odpowiedzialności za terapeutyczną funkcję filozofii. Ta postawa wyznacza kierunki rozwoju myśli twórcy agatologicznej filozofii spotkania. Tischner jako filozof stara się być wszędzie tam, gdzie właśnie jako filozof czuje się potrzebny; gdzie jakiś konkretny ludzki problem domaga się filozoficznego rozstrzygnięcia. Stąd dominującym nurtem w jego intelektualnym rozwoju jest nurt, który można nazwać agatologicznym: filozofowanie Tischnera to filozofowanie „w świetle dobra”, otwarte na wszelkie nieprawidłowości i tropiące nieublaganie różne rodzaje zła, szczególnie takie, które stają się przyczyną ludzkich cierpień. Filozofia Tischnera rodzi się ze współuczestnictwa w różnych ludzkich bólach. Tam, gdzie udaje się odkryć, że „jest coś, czego być nie powinno”, tam filozofia Tischnera osiąga swoje apogeum.

W 25-letnim dorobku twórczym Tischnera (począwszy od złożenia w 1963 roku rozprawy doktorskiej poświęconej filozofii Husserla) na plan pierwszy wysuwają się trzy tego rodzaju zagadnienia: problem nauczania i wychowania ludzi wierzących przez Kościół katolicki, problem patologii pracy oraz problem dialogu władzy ze społeczeństwem. Wszystkie trzy domagały się opracowania od strony filozoficznej. Trzeba było dopasować narzędzia pojęciowe, stworzyć lub zaadaptować teorię i metodę umożliwiającą ich filozoficzną penetrację, wyjaśnienie przyczyn istniejącego zła oraz zaproponowanie praktycznie skutecznych rozwiązań.

Ambicją Józefa Tischnera (jak każdego autentycznego filozofa) było stworzenie takiej koncepcji filozoficznej, która nie stroniąc od korzystania z osiągnięć poprzedników, byłaby jednak własną drogą do prawdy, a jednocześnie najkrótszą drogą wiodącą do rozstrzygnięcia tych problemów, które sobie postawił, kierując się agatologiczną zasadą filozofowania w świetle dobra oraz skupienia uwagi na każdej plamie cienia. W efekcie powstał system opisu i wyjaśniania świata, w którym wśród kilkunastu centralnych kategorii niosących na sobie ciężar najbardziej fundamentalnych przemyśleń i ustaleń zdecydowanie na pierwsze miejsce wysuwają się trzy: nadzieja, zło i spotkanie. Należałoby dodać jeszcze: dobro. Ale to pojęcie pełni, jak mi się wydaje, odmienną i dość szczególną funkcję w filozofii Tischnera. Dobro nie jest — jak wymienione uprzednio nadzieja, zło i spotkanie — bezpośrednim przedmiotem jego refleksji. Jest tej refleksji (a przynajmniej autor stara się, by

³¹ Zob. idem: *Marksizm a teoria osobowości*. „Znak” 1976, nr 5 (263), s. 651—653.

było) zawsze obecnym tłem i horyzontem. Jest — by użyć metafory stosowanej przez samego Tischnera — światłem, dzięki któremu możemy zobaczyć wszystko, samego światła jednak nie widząc. Dlatego nie wymieniam dobra wśród centralnych narzędzi pojęciowych filozofii Tischnera.

Refleksja nad trzema fundamentalnymi kategoriami, o których była mowa, tworzy z nich jedną nierozzerwalną całość połączoną wielorakimi więzami. Na przykład: zło jest nie do pomyślenia bez spotkania, gdyż jako fenomen dialogiczny może uobecnąć się jedynie w przestrzeni międzyludzkiej — przestrzeni spotkań. Z kolei refleksja nad spotkaniem nie może się obyć bez fenomenologii zła, której wyniki dostarczają informacji pozwalających wyznaczyć granice horyzontu doświadczenia spotkania. Nadzieja wiąże się ze złem w sposób oczywisty: jest wszak oczekiwaniem na ostateczny tryumf nad złem. Spotkanie z kolei, będąc zapowiedzią i obietnicą nowego sposobu bycia — „bycia-poprzez-siebie” — stanowi jedną z form przeżywania nadziei, a najdonioślejszym z możliwych rezultatów spotkania jest wzajemne powiernictwo nadziei.

Widzimy zatem, jak ściśle wiążą się owe trzy kategorie. Możemy zarazem zauważyć, że każda z nich dotyczy jednego z trzech podstawowych odniesień człowieka do otaczającego świata — tak, jak ten problem widzi Tischner: nadzieja w swym wymiarze transcendentnym wyznacza relację człowieka do Absolutu; zło, jakkolwiek pozostaje fenomenem dialogicznym, odsyła jednak w wymiar ontologii, gdyż — jak twierdzi Tischner — istnienie zła problematyzuje istnienie człowieka, zło kwestionuje ludzki projekt bycia, odmawia prawa do bycia; spotkanie natomiast wyznacza sposoby istnienia człowieka wobec drugiego człowieka.

Można też spostrzec, że refleksja nad każdą z wyróżnionych kategorii wnosi coś nowego w rozstrzygnięcie trzech wielkich problemów agatologicznej filozofii Tischnera. Nadzieja jest tą wartością, o której ocalenie chodzi w postulowanej odnowie „myślenia religijnego”; walka o prawo do nadziei nadprzyrodzonej stanowi — według Tischnera — jeden z naczelných wyznaczników uzdrowienia więzi między społeczeństwem a reprezentującymi „ethos terryzmu” funkcjonariuszami instytucji władzy państwowej; wreszcie nadzieja, rozumiana jako wysiłek rozumnego zapanowania w dostępnym zakresie nad przyszłymi rezultatami aktualnie podejmowanych i wykonywanych zadań, wyznacza podstawowy kierunek głoszonej przez Tischnera „pracy nad pracą”. Zło jest w każdym z wyznaczonych kierunków refleksji właśnie tym, co należy precyzyjnie rozpoznać i skutecznie wyeliminować — zgodnie z tak zwaną normatywną definicją zła określającą je jako „to, czego powinno nie być”. W końcu spotkanie: autentyczne spotkanie z człowiekiem jest koniecznym i podstawowym warunkiem jakiegokolwiek odnowy. Życie religijne wspólnoty Kościoła powinno się tak kształtować, by spotkanie człowieka z człowiekiem stało się świadomie przeżywaną obietnicą spotkania z Osobową Transcenden-

cją; stosunki między pracownikami oraz między pracownikiem a pracodawcą powinny przybrać taką formę, by zamiast realizować znane z opisu struktury przestrzeni międzyludzkich obcowania obszary przeciwności i władania, przekształcały się w dialog dobrej woli; to samo dotyczy stosunków między władzą a obywatelami.

Spotkanie pojawia się więc w filozofii Tischnera na skrzyżowaniu dwóch jej dróg rozwojowych. Pierwsza z nich — wymarzona, a z konieczności zaniedbana droga akademickiego filozofa „zza biurka” — prowadzi od analiz Husserlowskiej koncepcji Ja transcendentalnego przez aksjologiczną teorię „ja” do pytania o sposób istnienia sfery intersubiektywności i adekwatną metodę poznania drugiego człowieka w jego nienaruszonej podmiotowości. Pytanie to pozostałoby zapewne, jak w wypadku Husserla i innych fenomenologów, bez odpowiedzi, gdyby nie drugi szlak filozoficznego myślenia Tischnera, inspirowany praktycznym zaangażowaniem w najważniejsze problemy współczesności, poznawane przez pryzmat specyficznych doświadczeń pracy duszpasterskiej. Ten szlak, wyznaczony refleksją nad miejscami ludzkiej wędrówki przez świat: domem, świątynią, warsztatem pracy i ziemią ojczyzną³², doprowadził krakowskiego filozofa do odkrycia patologii więzi międzyludzkich i na nowej płaszczyźnie postawił problem stosunku między własnym „ja” a *alter ego* drugiego człowieka.

1.2. GENEZA INKONTROLOGII

Zrekonstruowanie genezy zainteresowania problematyką spotkania w twórczości filozoficznej Andrzeja Nowickiego jest zadaniem bez porównania trudniejszym. Nowicki — zgodnie z własnym spostrzeżeniem, że „historycy filozofii najchętniej spotykają się z tymi okresami historycznymi, w których głoszone są poglądy najbliższe ich własnym poglądom filozoficznym”³³ — poświęcił kilkadziesiąt lat życia badaniu myśli filozoficznej epoki Odrodzenia; zapewne dlatego, że jego osobowość ukształtowana jest właśnie na wzór człowieka Renesansu. W filozofii i całym klimacie intelektualnym tej epoki pociąga go nie tylko niezależność od autorytetów boskich i ludzkich, fascynacja pięknem człowieka i zaufanie w jego nieograniczone możliwości

³² Refleksję nad tymi czterema miejscami podejmuje J. Tischner w kolejnych paragrafach artykułu: *Zło w dialogu kuszenia*. „Znak” 1982, nr 3 (328).

³³ A. Nowicki: *Michele Federico Sciacca w świetle spotkań*. „Euhemer” 1974, nr 3 (93), s. 126.

twórcze, entuzjazm tworzenia nieśmiertelnych dzieł ludzkich rąk i umysłu, heroizm w kreowaniu i realizowaniu celu swego życia oraz w głoszeniu własnych poglądów, odkrycie najwyższego sensu w tworzeniu dzieł, walka o wolność filozoficznego myślenia, wysilek zrozumienia świata przyrody, uchwycenia rządzących nim praw i odsłonięcia jego piękna, nowy sposób pojmowania materii czy wreszcie dostrzeżenie możliwości przebudowy stosunków międzyludzkich zmierzającej do rozwinięcia twórczych możliwości każdego człowieka³⁴; oprócz utożsamiania się z tymi wszystkimi wartościami odkrytymi w Renesansie Andrzej Nowicki ucieleśnia w swej postawie badawczej charakterystyczną dla tej epoki wszechstronność zainteresowań, bogactwo wiedzy obejmującej różnorodne dyscypliny, a także wielokierunkowość twórczych działań. Rejestr publikacji naukowych i literackich Nowickiego obejmuje około tysiąca pozycji penetrujących poznawczo kilkanaście dyscyplin nauki i filozofii³⁵.

Na pytanie o źródła poglądów filozoficznych Nowickiego nie sposób udzielić wyczerpującej odpowiedzi, gdyż sam rejestr tytułów prac i nazwisk autorów, na których powołuje się w swych publikacjach, zająłby kilkaset stron. Przedstawiona próba rekonstrukcji drogi Andrzeja Nowickiego do filozofii spotkania z konieczności będzie więc zaledwie skromną i fragmentaryczną analizą, nie roszczącą sobie pretensji do wyczerpania całości problematyki. Zwrócę w niej uwagę na kilka najwyraźniej zaznaczonych osi, wyznaczających kierunek zainteresowań prowadzący do refleksji nad spotkaniem.

1.2.1. FILOZOFICZNY PUNKT WYJŚCIA TEORII SPOTKAŃ

Zainteresowanie Nowickiego fenomenem spotkania wyrosło z potrzeb warsztatu badawczego historyka filozofii. Niektóre postulaty metodologiczne będące zapowiedzią kształtującej się metody inkontrolologicznej znajdujemy już we wstępie pracy habilitacyjnej *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, opublikowanej w 1962 roku. Kilka lat później, zanim jeszcze powstała nazwa „inkontrolologia”³⁶ i został sformułowany jej program, Nowicki zapoczątkował

³⁴ Zob. idem: *Wstęp w: Filozofia włoskiego Odrodzenia*. Warszawa 1967, s. 71—72.

³⁵ Zob. *Bibliografia ważniejszych prac drukowanych A. Nowickiego w 30-lecie pracy naukowej*. „Euhemer” 1969, nr 4 (74), s. 154—174 (obejmuje 572 pozycje z lat 1939—1969) oraz *Bibliografia ważniejszych prac drukowanych A. Nowickiego z lat 1970—1979*. „Euhemer” 1979, nr 4 (114), s. 129—139 i *Uzupełnienia* na s. 154 (obejmuje 256 prac), w przygotowaniu jest bibliografia prac A. Nowickiego z lat 1980—1989 („Euhemer” 1989, nr 4 (154)).

³⁶ Termin „inkontrolologia” powstał 24 sierpnia 1973 r. — po przeczytaniu przez A. Nowickiego książki J. Böckenhoffa: *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte, ihre*

serię prac poświęconych badaniu spotkań między filozofami, a także spotkań filozofów z uczonymi i artystami, z kulturą, religią, narodem. Do prac tych należą między innymi: *Gli incontri tra Vanini e Campanella* (Spotkania Vaniniego z Campanellą, 1969), *Bruno e Copernico* (1970), *Kopernik i Spinoza* (1971), *Giordano Bruno nella partia di Copernico* (Giordano Bruno w ojczyźnie Kopernika, 1972), *Michele Federico Sciacca w świetle spotkań* (1974), *Vanini w świetle spotkań* (1979). Spotkaniom poetów, malarzy, rzeźbiarzy i kompozytorów z filozofami poświęcona jest książka *Portrety filozofów* (Lublin 1978). Do tego nurtu badań należą także prace innych autorów, inspirowane przez metodę inkontrolologiczną, opublikowane w zbiorze *Studia z inkontrolologii* (Lublin 1984). Metodę inkontrolologiczną wykorzystuje Nowicki również w popularnonaukowych publikacjach prezentujących sylwetki mało w Polsce znanych, a szczególnie bliskich sercu autora myślicieli — Giordana Bruna i Giulia Cesarego Vaniniego oraz jednego z nauczycieli, którzy wywarli szczególnie znaczący wpływ na osobowość Nowickiego — Witwickiego³⁷. Wyniki metodologicznej refleksji nad stosowaniem pojęć i metod inkontrolologii w historii filozofii zawarte są w pracach: *„Teologia spotkania” a zadania religioznawczej inkontrolologii* (1974), *Zadania i metody inkontrolologii* (1976), *O marksistowską inkontrolologię* (1977), *Metoda inkontrolologiczna w historii filozofii a policentryczna struktura osobowości filozofów* (1983), *Inkntrolologia a policentryczna struktura osobowości* (1984).

Początkiem i podstawą tego kierunku refleksji stało się spostrzeżenie Nowickiego, że ważnym czynnikiem powstawania i rozwoju poglądów filozofa są relacje łączące go z innymi filozofami. Relacji tych nie można jednak ujmować jednostronnie, traktując wcześniejsze źródła poglądów badanego filozofa jako czynniki jednoznacznie, koniecznościowo determinujące jego postawę. Właściwym modelem stosunku na przykład G. Bruna do R. Lullusa czy G. Vaniniego do G. Scaligera nie jest model „wpływów” czy „zapożyczeń”, lecz model „spotkania”. Model zapożyczenia tym się przede wszystkim różni od modelu spotkania, że w pierwszym mamy do czynienia z relacją typu podmiot (aktywny twórca) — przedmiot (pasywny odbiorca), a w drugim z relacją typu podmiot — podmiot. Filozof odnosząc się do dorobku swoich

Aspekte. Freiburg—München 1970. Tworząc tę nazwę, „autor sięgnął do późnołacińskiego terminu *incontra*, z którego wywodzą się włoskie *incontro*, francuskie *rencontre*, hiszpańskie *encountra*, portugalskie *encontro*, angielskie *encounter*”. A. Nowicki: *Zadania i metody inkontrolologii*. W: Biuletyn Lubelskiego Towarzystwa Naukowego. „Folia Societatis Scientiarum Lublinensis”. *Humanistyka*. Vol. 18. Lublin 1976, nr 1, s. 13. Termin ten początkowo oznaczał po prostu jakąkolwiek teorię spotkań, potem jednak zaczął funkcjonować jako nazwa tej i tylko tej odmiany filozofii spotkania, którą tworzy A. Nowicki. Zob. idem: *Inkntrolologia a policentryczna struktura osobowości*. W: *Studia z inkontrolologii*. Red. A. Nowicki. Lublin 1984, s. 14.

³⁷ Są to następujące prace A. Nowickiego: *Ostatnia noc Vaniniego*. Katowice 1976; *Lampa trzydziestu spotkań, czyli Bruno w trzydziestu dialogach*. Katowice 1980; *Uczeń Twardowskiego Władysław Witwicki*. Katowice 1983; a także trzy pozycje w serii *Myśli i Ludzie*: *Giordano Bruno*. Warszawa 1979; *Witwicki*. Warszawa 1983; *Vanini*. Warszawa 1987.

poprzedników, czyni to jako autonomiczny podmiot, który może „otwierać się” lub „zamykać się” na określone wpływy, może się do nich odnosić na wiele różnych sposobów, na przykład aprobując lub polemicznie, może je wreszcie różnorodnie przekształcać i reinterpretować.

Zwrócenie uwagi na rolę spotkań w kształtowaniu poglądów filozoficznych doprowadziło do poszerzenia pola badawczego Nowickiego jako historyka filozofii: w obrębie tego pola znalazły się także relacje łączące filozofa z innymi ludźmi, z epoką, w której żyje i tworzy, z religią, z dziełami (filozoficznymi, naukowymi, artystycznymi), z innymi kulturami itd. Konieczność uchwycenia specyfiki tej szczególnej relacji, którą Nowicki nazwał spotkaniem, spowodowała dalsze poszerzenie pola badawczego o relacje łączące jednostki ze zbiorowościami oraz zbiorowości ze zbiorowościami, na przykład „spotkania” dyscyplin naukowych, różnych dziedzin kultury, klas społecznych, narodów, wyznań, światopoglądów, kultur.

Z punktu widzenia potrzeb historii filozofii najciekawsze i najbardziej płodne poznawczo okazały się te sytuacje, w których dochodzi do pobudzenia własnej aktywności myślowej (lub innego rodzaju aktywności twórczej, co stało się przedmiotem refleksji Nowickiego w pracach należących do filozofii kultury) człowieka w wyniku kontaktu z wytworzonym przez innego człowieka dziełem. Tymi dziełami, które przyciągają uwagę Nowickiego jako historyka filozofii, są, oczywiście, dzieła filozoficzne; ale równolegle w filozofii Nowickiego pojawia się nurt refleksji obejmujący inne obszary, w których dochodzi do aktywnego oddziaływania dzieł ludzkich na odbiorcę. Główną pracą poświęconą analizie tej problematyki jest książka *Człowiek w świecie dzieł* (Warszawa 1974). Zajmuje ona specyficzne miejsce w twórczości Nowickiego: jest jej centralnym punktem, ogniskiem, z którego rozchodzą się linie łączące ją z wszystkimi dziedzinami dokonań jej autora w obrębie filozofii: z historią filozofii i jej metodologią, z religioznawstwem i historią ateizmu, filozofią człowieka i filozofią kultury, filozofią sztuki i jej szczegółowymi działami (jedynym wyjątkiem jest filozofia muzyki, w ostatnich latach przedmiot szczególnych zainteresowań Nowickiego, w tej książce zupełnie jeszcze nieobecna), a także z filozofią spotkania. Zrozumienie *Człowieka w świecie dzieł* dostarcza klucza do interpretacji całego systemu myślowego Nowickiego, umożliwiając zrozumienie tezy o jedności świata ludzi i świata dzieł, a tym samym o jedności filozofii człowieka i filozofii kultury, a także dostarczając przesłanek dla całościowego ogarnięcia i spostrzeżenia integralności pola myślowego wyznaczonego przez pozornie nie związane z sobą wątki teorii spotkań, teorii przekształceń, teorii portretu, teorii policentrycznej struktury osobowości oraz metodologii historii filozofii.

Z pracy tej wyłania się następująca koncepcja filozoficzna: człowieka można zdefiniować jako istotę uczłowieczającą świat, to znaczy aktywnie, twórczo i celowo przeobrażającą rzeczywistość w taki sposób, że rzeczywistość

„nasyca się” wewnętrznymi treściami pochodzącymi od przetwarzającego ją podmiotu. Dzięki podmiotowej aktywności człowieka świat przyrody przekształca się w świat dzieł ludzkich, noszących w sobie i na sobie „piętno imienne”, wskazujące na swego twórcę. Proces uczłowieczania świata ma charakter dialektyczny i społeczny: nie polega na jednostronnym wywoływaniu zmian w rzeczach przez nie podlegających procesowi zmian ludzi, nie polega też na indywidualnej aktywności izolowanych, niezależnych od siebie podmiotów. Po pierwsze bowiem, człowiek przekształcając rzecz, sam jednocześnie ulega istotnym przekształceniom, modyfikującym jego osobowość pod wpływem cech przedmiotu oraz przebiegu procesu przekształcania. Po drugie, każde ludzkie działanie jest współdziałaniem z innymi w mniej lub bardziej widoczny i bezpośredni sposób: każda indywidualna twórczość jest z dialektycznego punktu widzenia twórczością społeczną, gdyż w sposób wielorako zapośredniczony biorą w niej udział także inne osoby: na przykład książka powstaje nie tylko dzięki autorowi, lecz także dzięki często bezimiennej pracy redaktorów, drukarzy, korektorów, ilustratorów i introligatorów. Nie oznacza to jednak, że uznanie jakiegokolwiek wytworu ludzkiego za indywidualne dzieło jest iluzją; wręcz przeciwnie, społeczny charakter uczłowieczania świata warunkuje powstawanie dzieł indywidualnych, naznaczonych piętnem imiennym tego, czyja myśl i osobowość znalazły ucieleśnienie w materialnym przedmiocie. Po trzecie wreszcie, dialektyczny i społeczny charakter uczłowieczania świata ujawnia się we wzajemnej relacji między człowiekiem a światem dzieł. Człowiek bywa nie tylko twórcą dzieł, lecz także ich odbiorcą — co więcej, jednym z warunków koniecznych naszego człowieczeństwa jest obcowanie ze światem dzieł. Być człowiekiem — to znaczy być istotą zdolną do twórczego przekształcania świata. Ale ta zdolność, którą nazywa Nowicki podmiotowością, rozwija się w nas i uaktywnia także dzięki temu, że na co dzień obcujemy z rzeczami wytworzonymi przez ludzi, którzy wcześniej niż my stali się podmiotami uczłowieczania świata.

Obcujemy nie tylko z rzeczami, ale i z samymi ludźmi obecnymi w naszym otoczeniu na wiele różnych sposobów. Widzimy ich poruszające się ciała, dostrzegamy ich spojrzenia, słyszymy ich głos, rozmawiamy z nimi, w bliskich intymnych kontaktach dotykamy ich i doznajemy ich dotyku, czujemy ich zapach, poznajemy smak pocałunku... Ale każdy nasz kontakt z drugim człowiekiem dokonuje się za pośrednictwem zmysłowo dostępnych elementów świata materialnego. Patrząc, widzimy twarz ludzką zbudowaną z tkanek i komórek; słuchając, słyszymy falę dźwiękową wywołwaną wskutek drgania strun głosowych... Nie inaczej obcujemy z człowiekiem za pośrednictwem materialnych wytworów zawierających jakąś część jego osobowości: czytając książkę, słuchając płyty, oglądając film. Każdy rodzaj kontaktu z osobowością drugiego człowieka ma, oczywiście, swoje odrębne cechy specyficzne; inną formą kontaktu jest rozmowa, inną wymiana spojrzeń, inną pieszczota, inną

lektura książki. Istotna treść wszystkich tych kontaktów pozostaje wszakże ta sama. Jest nią — mówiąc słowami Nowickiego — „dialektyka eksterioryzacji i interioryzacji”, czyli nawiązanie relacji między dwiema osobowościami za pośrednictwem przedmiotów i zjawisk materialnych.

Człowiek żyjący w naturalnym otoczeniu obcuje z innymi ludźmi za pośrednictwem materialnych symptomów ich aktualnej obecności oraz za pośrednictwem materialnych wytworów zawierających wyeksterioryzowaną część osobowości. Obcuje także z nieuczułowieczonymi tworem przyrody. Wśród wielkiej liczby problemów filozoficznych wyrastających z takiego rozpoznania sytuacji człowieka w świecie pojawia się problem spotkania jako szczególnego rodzaju więzi między człowiekiem a człowiekiem. Można, oczywiście, mówić o spotkaniu w sposób wypływający z potocznego, kolkwalnego sensu tego terminu, w którym spotkanie kojarzy się wyłącznie z bezpośrednim zetknięciem się dwóch lub więcej osób w tym samym miejscu i czasie. Musielibyśmy wówczas rozważać nieskończoną różnorodność okoliczności, zachowań, gestów i ich znaczeń, gdyż każde zdarzenie bezpośredniego spotkania człowieka z człowiekiem jest jednorazowe, niepowtarzalne i nieporównywalne z innymi. Na temat spojrzeń, uśmiechów, pieszczot, szeptów i milczenia można pisać wiersze, powieści i dramaty, lecz filozofia o tego typu spotkaniach ma do powiedzenia najmniej. Filozofa obowiązuje rygor metody. Jego twierdzenia powinny być rzetelne, obiektywne, udokumentowane i dające się zweryfikować lub sfalsyfikować. Dlatego przedmiotem zainteresowania filozofa powinny być przede wszystkim te spotkania, które zostawiają po sobie trwałe i uchwytny ślad; te, które dadzą się w jakiś sposób odtworzyć, uobecnić wobec badacza, mogą stać się przedmiotem dyskursywnej, intersubiektywnej wiedzy. Uwagę tak nastawionego filozofa przyciągają więc przede wszystkim te spotkania, których „instrumentem” lub inaczej mówiąc warunkiem możliwości jest obiektywnie wyeksterioryzowany fragment osobowości, czyli dzieło, i te spotkania, których przebieg lub rezultat został w jakiś sposób zarejestrowany w trwałym materiale, na przykład w książce czy na obrazie.

Tak oto „z książki *Człowiek w świecie dzieł* wyrasta w sposób naturalny problematyka inkontrolologii, czyli filozofii spotkań”³⁸. Droga do tej problematyki prowadzi zatem od postulatów metodologicznych historii filozofii przez filozofię kultury i zbiega się z podjęciem fundamentalnych pytań dotyczących natury człowieka, jego istoty, miejsca w świecie, sensu istnienia.

Sposób określenia przedmiotu formalnego filozofii spotkania jest dość nietypowy: podstawowym, modelowym typem spotkań rozważanym w inkontrolologii nie jest bezpośrednie spotkanie osób, lecz spotkanie w świecie dzieł.

³⁸ A. Nowicki: *Zadania i metody inkontrolologii...*, s. 13.

Wynika to z przekonania, że „prawdziwe spotkania nie są wcale bezpośrednimi spotkaniami pomiędzy niematerialnymi duchami, ale dochodzą do skutku wyłącznie dzięki materialnym przedmiotom, to znaczy dzięki ciałom ludzkim i dziełom ludzkim”³⁹.

Historycznofilozoficzny i metodologiczny rodowód inkontrologii zaowocował jeszcze jednym oryginalnym rysem tej koncepcji: refleksja nad spotkaniem jest u Nowickiego wielopoziomowa. Spotkanie stanowi nie tylko przedmiot, lecz jednocześnie element metody inkontrologii. „Tak bowiem została pomyślana inkontrologia — jako filozofia spotkań w obu znaczeniach tego terminu. Pierwsze znaczenie mówi nam o tym, że przedmiotem jej badań są spotkania, drugie zaś o tym, że stanowi ona »system otwarty«, który zaprasza do spotkań i rozwija się poprzez spotkania.”⁴⁰

Teoria spotkań jako element samoświadomości metodologicznej funkcjonuje na różne sposoby. Z jednej strony, Nowicki tworząc własną koncepcję filozoficzną, równocześnie ujmuje siebie jako podmiot spotkania z innymi filozofami, którzy wcześniej podejmowali i na swój sposób rozwiązywali interesujące go problemy. Z takiego ujęcia własnego stosunku do zastanej spuścizny filozoficznej przeszłości wyrasta refleksja nad sposobami czytania dzieł filozoficznych, która stanowi zarazem część filozofii spotkania, gdyż „czytanie tekstu jest pewną formą spotkania czytelnika z autorem”⁴¹. Nowicki wyróżnia wiele możliwych sposobów czytania, z których każdy ukierunkowany jest na wydobywanie z tekstu określonej warstwy znaczeniowej. Do najciekawszych momentów tej koncepcji należy wyszczególnienie „czytania metodą spacjocentryczną”⁴², nastawionego na szukanie w czytany tekście pustej przestrzeni dla własnej aktywności, czyli miejsc posiadających moc generowania naszych własnych myśli. Dzięki możliwości takiego sposobu czytania szczególnie wyraźnie wychodzi na jaw podmiotowa, współtwórcza rola czytelnika w spotkaniu z autorem.

Z tego samego źródła wypływa budowana przez Nowickiego teoria przekształceń, poddająca analizie różne możliwe sposoby wykorzystywania rezultatów przekształceń innych twórców we własnym systemie poglądów. W tym nurcie zwraca uwagę spostrzeżenie o możliwości „przetreszczania” cudzej wypowiedzi, czyli takiej reinterpretacji, w której ta sama wypowiedź wskutek znalezienia się w innym kontekście zmienia swoją treść i przestaje

³⁹ Idem: „Teologia spotkania” a zadania religioznawczej inkontrologii. „Euhemer” 1974, nr 1 (91), s. 17.

⁴⁰ Idem: *Skąd się wzięło i jaki ma sens wyrażenie: HOMO IN REBUS*. „Studia Filozoficzne” 1986, nr 1—2 (242—243), s. 181.

⁴¹ Idem: *Myśl Marksa o przekształcaniu świata i jej znaczenie dla religioznawstwa*. „Euhemer” 1983, nr 4 (130), s. 49.

⁴² Idem: *O czytaniu spacjocentrycznym*. „Studia o Książce” 1987, T. 17.

służyć jako środek wyrażenia myśli swego twórcy, staje się natomiast ilustracją nowej myśli cytującego tę wypowiedź filozofa⁴³.

Dzięki temu naprzemiennemu ujmowaniu spotkania jako przedmiotu i jako metody w inkontrologii wytwarza się interesujące pole napięć, w którym dwa poziomy refleksji wzajemnie się uzupełniają i wzbogacają: Nowicki analizuje coraz to nowe typy spotkań, które odkrywa, badając wzajemne relacje między filozofami i ich dziełami, następnie odkryte w ten sposób formy spotkań realizuje we własnych spotkaniach z tekstami filozoficznymi, co pozwala mu na dostrzeżenie nowych, dotychczas nie odkrytych warstw i aspektów tych tekstów, a niektóre z tych nowych odkryć sytuują się ponownie w obszarze filozofii spotkania. Oprócz spotkań, których podmiotami są inni filozofowie, Nowicki poddaje analizie również te spotkania, których sam jest podmiotem; są to nie tylko spotkania z tekstami, lecz także własne wielostronne i przyjmujące różnorakie formy spotkania z nauczycielami⁴⁴.

Pisząc, że inkontrologia rozwija się przez spotkania, Nowicki ma na myśli również postulat rozwijania swojej filozofii spotkania w dialogu z czytelnikami własnych tekstów. Dla Nowickiego „czytelnik to osoba uprawniona i powołana do współtworzenia”, a celem autora nie jest przekaz informacji ani zapoznanie czytelnika z gotowymi rezultatami przemyśleń, twierdzeniami i wnioskami, lecz wprawianie ludzkiej myśli w ruch, „budzenie umysłów z uśpienia”, wywoływanie zainteresowania czytelnika poruszonym tematem i w ślad za tym niepokojem intelektualnego⁴⁵. Doskonałość dzieła filozoficznego nie polega na doprowadzeniu go do ostatecznie ukończonej postaci, w której każde słowo jest na swoim miejscu i nic już nie można zmienić na lepsze. Właściwą receptą na doskonałość jest *perfectio propter imperfectionem*: „[...] prawdziwa doskonałość polega bowiem nie na kompletnym wykończeniu, lecz na nieustannym »dopelnianiu«, a więc na życiu, nieustannym ruchu, na ciągłych przemianach, na nieustannym pojawianiu się rzeczy nowych”⁴⁶. Rezultatem takiego sposobu tworzenia filozofii nie jest „urzekanie” i tym samym „urzeczowienie” czytelnika przez pozostawienie mu jedynie roli biernego rejestratora cudzych poglądów, lecz prowokowanie do własnych przemyśleń: *faciat aliquid et lector* — parafrazuje Nowicki myśl św. Augustyna⁴⁷.

Cel ten przyświecał Nowickiemu również jako autorowi prac poświęconych filozofii spotkania i istotnie doprowadził do tego, że problematyką poruszaną

⁴³ Zob. idem: *Teksty filozoficzne z punktu widzenia ich przekształcalności*. „Studia Filozoficzne” 1975, nr 12 (121).

⁴⁴ Zob. idem: *Nauczyciele*. Lublin 1981; idem: *Uczeń Twardowskiego...*

⁴⁵ Zob. idem: *Problem funkcji książki w filozofii Giordana Bruna*. „Studia o Książce” 1972, T. 3.

⁴⁶ Idem: *Człowiek w świecie dzieł*. Warszawa 1974, s. 318, zob. idem: *Vanini i paradoks Empedoklesa*. „Euhemer” 1970, nr 1 (75).

⁴⁷ Idem: *Uczeń Twardowskiego...*, s. 105.

w tych pracach zainteresowało się spore grono osób, dając temu wyraz we własnych publikacjach lub w korespondencji z autorem (na przykład J. Bińczyska, B. Buczek, J. Bukowski, M. Chymuk, M. Dudzik, B. Schaeffer, B. Śliwerski, J. Tarnowski). Tak więc rozpoznane (dzięki teorii przekształceń i refleksji nad sztuką czytania) formy spotkań autora z czytelnikiem służą Nowickiemu nie tylko jako czytelnikowi dzieł filozoficznych, który świadomie wzbogaca zestaw form aktywnego, podmiotowego kontaktu z twórcami, lecz także jako autorowi, który wobec swoich czytelników zajmuje postawę zapraszającą do spotkania i dialogu.

1.2.2. INKONTROLOGIA JAKO UTOPIA POLITYCZNA

Przedstawiony obraz filozofii spotkania Andrzeja Nowickiego może sugerować, że inkontrologia jest całkowicie samodzielnym systemem filozoficznym, opartym na własnych założeniach, posługującym się swoistą metodą i obejmującym swoim zasięgiem całą dostępną poznawczo rzeczywistość. Taki obraz byłby jednak nieścisły. Jakkolwiek inkontrologia zawiera sporo własnych oryginalnych założeń i posługuje się wypracowaną w toku samodzielnych badań metodą, to jednak pozostaje ostatecznie osadzona w filozoficznych podstawach materializmu dialektycznego i historycznego. Oznacza to, po pierwsze, że wszystkie jej twierdzenia pozostają w logicznej koherencji z twierdzeniami filozofii marksistowskiej, a po drugie, że cele inkontrologii są podporządkowane praktycznemu celowi marksizmu — budowie świeckiej socjalistycznej kultury i socjalistycznego, a następnie komunistycznego społeczeństwa⁴⁸.

Nietrudno zauważyć, chociażby na podstawie naszkicowanych w tym rozdziale myśli, że prezentowana przez Nowickiego koncepcja świata i człowieka jest konsekwentnie materialistyczna i mieści się precyzyjnie w wyznaczonym przez filozofię K. Marksa schemacie interpretacyjnym dialektycznej jedności człowieka i świata⁴⁹. Kilku słów komentarza wymaga natomiast zagadnienie związku refleksji filozoficznej Nowickiego z programem ateizmu, socjalizmu i komunizmu. W tym bowiem punkcie ujawniają się pozafilozoficzne korzenie tej refleksji.

Charakteryzując inkontrologię jako połączenie wielu wątków w jedną całość, Nowicki wymienia wśród innych wątków: koncentrację uwagi badaw-

⁴⁸ Zob. i d e m: *O marksistowską inkontrologię. Zarys ogólnej teorii spotkań*. „Studia Filozoficzne” 1977, nr 5 (138), s. 41 i 43.

⁴⁹ Zob. obszerniejsze omówienie tego tematu w: K. Wieczorek: *Metoda dialektyczna w inkontrologii*. „Półrocznik Filozoficzny Młodych” [w druku].

czej „na tym, czego jeszcze nie ma i czego nigdy jeszcze dotąd nie było”, a co „może i powinno wyłonić się z morza możliwości”, oraz „utopijną wizję policentrycznej, wielopodmiotowej wspólnoty równorzędnych partnerów spotkań bez jednostronnych wpływów i hierarchicznego podporządkowania jednych drugim”⁵⁰. Wizja ta jest „utopijna” nie w tym sensie, że znajduje się w ogóle poza czasem i przestrzenią, lecz jest usytuowana w czasie przyszłym i w przestrzeni, której „jeszcze nie ma”. Przywoływana przez Nowickiego, pochodząca od Ernsta Blocha *Ontologie des Noch-Nicht*, ma swój fundament w filozofii Marksa, który pisał, że „filozofowie dotychczas tylko interpretowali świat; chodzi o to, by go zmieniać”, i widział w filozofii „przedmiotową działalność rewolucyjną, praktyczno-krytyczną”, której zadaniem jest „stworzyć coś, czego jeszcze nigdy nie było”⁵¹.

Dla Nowickiego, podobnie jak dla Marksa, Lenina, Blocha, filozofia to nie tylko tworzenie teoretycznego, myślowego obrazu świata, lecz zarazem praktyczne przekształcanie rzeczywistości. Każdy, kto podejmuje działalność filozoficzną, tym samym przyjmuje na siebie współodpowiedzialność za przyszły kształt świata. Filozof powinien zatem mieć świadomość zarówno tego, co w istniejącym świecie jest takiego, czego być nie powinno, jak i tego, czego jeszcze nie ma, a co może i powinno się pojawić. Praktycznym postulatem filozofii marksistowskiej, który zyskuje całkowitą akceptację Nowickiego, jest nadrzędność powinności wobec bytu: to, co być powinno, ważniejsze jest od tego, co jest. Tak więc opowiedzenie się Nowickiego po stronie marksizmu nie wynika z czysto intelektualnej fascynacji prawdziwością i mocą wyjaśniającą teorii, lecz polega na zaakceptowaniu głoszonego i realizowanego przez marksizm związku między teorią a programem socjalistycznej przebudowy społeczeństwa.

Nadrzędność powinności wobec bytu oznacza w szczególności pierwszeństwo wyznawanego systemu wartości i norm etycznych przed określeniem ontologicznych założeń tworzonej filozofii, jako że hierarchia powinności stanowi funkcję hierarchii wartości, a skodyfikowana samowiedza powinności przybiera postać systemu norm etycznych. Materialistyczna teoria spotkań znajduje zatem swój fundament w przyjmowanym przez Nowickiego systemie wartości, wyznaczającym kształt utopijnej wizji przyszłości, której urzeczywistnieniu ma służyć filozoficzna teoria.

Dwoma podstawowymi wyznacznikami, pozwalającymi zrozumieć ów fundament, są: ateizm i etyka socjalistyczna. W zarysie przedstawiają się one następująco:

⁵⁰ A. Nowicki: *Inkontrologia a policentryczna struktura osobowości...*, s. 13–14; idem: *Metoda inkontrologiczna w historii filozofii a policentryczna struktura osobowości filozofów*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 4 (209), s. 92.

⁵¹ K. Marks, F. Engels: *Tezy o Feuerbachu*. W: *Dzieła*. T. 3. Warszawa 1961, s. 6; K. Marks: *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*. Warszawa 1948, s. 13. Nowickiego interpretację ontologii Blocha zob. w: A. Nowicki: *Ateistyczny fundament ontologii Ernsta Blocha*. „Euhe-mer” 1983, nr 2 (128).

Ateizm nie jest jednolitą postawą, lecz całym wachlarzem wielorako zróżnicowanych i nierównocennych stanowisk; fakt bycia ateistą nie jest sam w sobie wartością, gdyż oprócz postaw godnych najwyższego szacunku, jak heroiczny ateizm Bruna, Vaniniego czy Łyszczyńskiego, którzy gotowi byli ponieść śmierć w obronie głoszonych przez siebie ideałów, istnieją wersje ateizmu bezwartościowe — jak indyferentyzm, oportunizm światopoglądowy, unikanie zajmowania wyraźnego stanowiska — a nawet szkodliwe.

To nieprawda, że cała treść ateizmu wyczerpuje się w negacji. Oczywiście, jako punkt wyjścia służy stwierdzenie, iż w ateistycznym obrazie świata nie ma żadnych bóstw, lecz świadomy, dojrzały i zaangażowany ateizm nie może się wywodzić wyłącznie z przesłanek i motywów negatywnych, jak niechęć do wierzeń, dogmatów, obrzędów czy instytucji religijnych, a tym bardziej niechęć do samodzielnego myślenia i stawiania sobie wysokich wymagań moralnych, nie sankcjonowanych nadprzyrodzonym autorytetem. Musi opierać się na wnikliwym rozeznaniu rozumowych (naukowych i filozoficznych) racji przemawiających za przyjęciem ateistycznego obrazu świata, na głębokim przekonaniu o prawdziwości jego ontologicznych założeń, na dokonaniu fundamentalnego wyboru etycznego akceptującego pozytywną hierarchię wartości ateizmu, na solidaryzowaniu się z ukształtowanym przez ten obraz świata i system wartości programem przebudowy świata. Dojrzały ateizm to jedność ontologii, aksjologii i ideologii. Dla Nowickiego jest on przede wszystkim heroizmem walki o trudną prawdę, „demontażem złudzeń” niesionych przez mity; „przeszkadza ludzkości śnić”, przeciwstawia się odwracaniu uwagi człowieka od rzeczywistych ziemskich problemów. Domaga się zdania sprawy z trudności ich rozwiązania, ale jednocześnie uświadamia, że w uporaniu się z nimi nikt człowieka nie wyręczy. Stanowi spoiwo łączące założenia ontologiczne materializmu z przekonaniami aksjologicznymi, wyznaczającymi hierarchię wartości świeckiej etyki socjalistycznej, tworzy racjonalną podstawę emocjonalnego zaangażowania w wielkie i trudne zadanie budowania świeckiej kultury⁵².

Drugim wyznacznikiem postawy Nowickiego jest akceptowana przezeń etyka socjalistyczna, rozumiana jako etyka, która nastawiona jest na życie doczesne, preferuje samodzielność myśli i czynu, przedkłada ambicję ponad pokorę, nakłada na człowieka obowiązek czynnej walki ze złem, jest rewolucyjna, nakazuje czynnie przekształcać stosunki społeczne, polityczne i gospodarcze, ceni radość życia, przyznaje każdemu prawo do szczęścia, żąda skoncentrowania uwagi na twórczości, pragnie uczynić z pracy źródło szczęścia i potężną dźwignię rozwoju duchowego, jest etyką szczerości i wierności własnej indywidualnej osobowości⁵³.

⁵² Zob. A. Nowicki: *Ateizm*. Warszawa 1964, s. 7, 13, 100, 123.

⁵³ Zob. idem: *Problem religii i wizja kultury świeckiej w polskim ruchu socjalistycznym (1892—1948)*. „Euhemer” 1982, nr 1—2 (123—124).

Materializm i ateizm Nowickiego wyznaczają sposób widzenia sfery wartości: nie można przyznać najwyższej wartości czemuś, co w ogóle nie istnieje, czyli Osobowej Transcendencji. Wszystkie wartości umiejscowione są w obrębie materialnej rzeczywistości, a ich hierarchia stanowi funkcję sposobu istnienia. „Istnienie jest bowiem wielkością, którą można mierzyć, i to zarówno od strony jej intensywności, jak ekstensywności. Z dwóch bytów istniejących jeden może mieć »więcej istnienia« od drugiego: może to być większy rozmiar istnienia albo większa intensywność istnienia” — pisze Nowicki⁵⁴. Otóż nie ulega wątpliwości, że spośród wszystkich kategorii bytów największą intensywnością istnienia odznacza się człowiek. Człowiek więc zajmuje najwyższe miejsce na skali wartości, przy czym skala nie jest ograniczona od góry, gdyż możliwości człowieka w powiększaniu rozmiarów i intensywności swojego istnienia są potencjalnie nieograniczone.

Na szczycie hierarchii wartości nie znajduje się pojedynczy człowiek, społeczeństwo czy nawet cała ludzkość, lecz coś więcej: stale przekształcająca się dynamiczna całość, stanowiąca dialektyczną jedność świata ludzi i świata dzieł ludzkich. Panujące nieustannie napięcie między elementami tej całości zapewnia jej stały rozwój. „Wartość świata dzieł ludzkich polega na tym, że jest to świat dla ludzi, wartość świata ludzi polega na tym, że jest on twórcą wspaniałego świata dzieł ludzkich” — twierdzi Nowicki⁵⁵. To nieustanne wzajemne tworzenie się oraz doskonalenie świata ludzi i świata dzieł ludzkich wytycza kierunek i sens dziejów ludzkich, będąc jednocześnie najwyższą wartością.

⁵⁴ Idem: *Czas i człowiek*. Katowice 1983, s. 142.

⁵⁵ Idem: *Człowiek w świecie dzieł...*, s. 332.



2 KONFRONTACJE

Rzeczą płodną wydaje się rozpatrywanie tych samych wątków w odmiennych kontekstach, jak gdyby uległy załamaniu przechodząc przez filtr odmiennego pojmowania, które nadaje im inne znaczenie.

J. Guilton

2.1. PARALELE

Wśród wielu możliwych rodzajów spotkań Andrzej Nowicki wymienia (co zresztą ostro krytykują przedstawiciele nurtów personalistycznych, to znaczy ci, którzy stoją na stanowisku, że o spotkaniu można sensownie mówić jedynie jako o wydarzeniu między osobami¹) spotkania w dziełach. Ich materialne, fizyczne uwarunkowania są, oczywiście, zupełnie inne niż bezpośrednich spotkań między osobami. Warunkiem możliwości spotkania w dziełach jest — głoszony przez Nowickiego z całą stanowczością jako jeden z podstawowych postulatów inkontrolologii — fakt realnej obecności człowieka w rzeczach (teoria postulująca, wyjaśniająca i uzasadniająca tę obecność nazywa się teorią *ergantropii*)². Z chwilą powstania dzieła — na przykład

¹ Zob. J. Bukowski: *Zarys filozofii spotkania*. Kraków 1987, s. 11—16.

² Termin „ergantropia” powstał w kwietniu 1985 r.; oznacza „realne istnienie człowieka w wytworzonych przez niego przedmiotach”. Najważniejszym tekstem autorstwa A. Nowickiego prezentującym teorię ergantropii jest *Ergantropia jako centralna kategoria filozofii kultury* — referat na V Zjazd Filozofii Polskiej, opublikowany w „Studiach Filozoficznych” 1987, nr 11 (264). Informacje o tej teorii znajdują się także w następujących pracach A. Nowickiego: *Mozart a demonologia Aberta*. „Euhemer” 1986, nr 2 (140); *Ateistyczny sens teologii Eucharystii*. W: *Kongresy Eucharystyczne w doktrynie i praktyce Kościoła katolickiego. Zarys problematyki*. Pr. zbiorowa. Warszawa 1987; *Formy ergantropii w portretach fotograficznych*. W: *Struktura podmiotu*. Red. A. Nowicki. Lublin 1988.

ogłoszenia teorii filozoficznej — zawarta w tym dziele cząstka osobowości twórcy uzyskuje względną niezależność, nie przestając jednak być cząstką osobowości, dzięki czemu staje się możliwa taka sytuacja, w której twórcy spotykają się ze sobą niejako (jak by powiedział zwolennik personalistycznej filozofii spotkania) *per procura*, właśnie jako obecni ową fragmentarycznie wyeksterioryzowaną cząstką osobowości w swoich dziełach. Może się zatem zdarzyć, że „pośmiertnie” spotkają się ze sobą ludzie, którzy za życia nigdy nie mogli się spotkać, gdyż żyli w zupełnie różnych epokach — na przykład Arystoteles i Kant w książce M. Heideggera³ czy Sokrates i Don Juan w eseju J. Ortegi y Gasseta⁴. Może się również zdarzyć, że ludzie sobie współcześni, którzy mogli się spotkać, a nawet w potocznym sensie tego słowa „spotykali się” wiele razy, patrzyli na siebie i rozmawiali ze sobą, nie spotkali się jednak jak o s o b y, spotkają się rzeczywiście dopiero dzięki komuś trzeciemu, kto umożliwi ich spotkanie w świecie dzieł. Uczynił tak na przykład L. Szestow, dzięki któremu w 1903 roku spotkali się ze sobą F. Dostojewski i F. Nietzsche⁵; podobnie J. Guittton w XX wieku zaaranżował spotkanie B. Pascala i G. W. Leibniza (a także E. Renana i J. Newmana, P. Teilharda de Chardin i H. Bergsona oraz P. Claudela i M. Heideggera)⁶.

Nie jest moim zamiarem rozstrzygnięcie w tym miejscu o słuszności czy fałszywości postulatów ergantropii. Jeśli jednak ta teoria jest prawdziwa, to jest moim zamiarem umożliwienie s p o t k a n i a na kartach niniejszej pracy Nowickiego i Tischnera. L. Tyrmand w jednym ze swych wczesnych opowiadań opisuje „przedziwną, niezbadaną, tajemniczą siłę”, która sprawia, że ludzie się ze sobą spotykają lub rozmijają i która „posiada nie ulegającą żadnej wątpliwości własną, wewnętrzną logikę działań. Jedyną postawą, godną człowieka, jest tedy uznać w tej sile swego sprzymierzeńca, zaufać jej, uwierzyć w nieskończone bogactwo jej możliwości i bezgraniczną, nie liczącą się z niczym potęgę.”⁷ Być może, to właśnie ta potęga, kierując się swoją wewnętrzną logiką, sprawiła, że piszący te słowa podjął się owego trudnego, lecz pasjonującego zadania. Logika również (a mówiąc już serio i ściśle: metodologia historii filozofii) nakazuje, by dokonując konfrontacji dwóch koncepcji filozoficznych tak głęboko, zasadniczo i zdecydowanie różnych, a jednocześnie miejscami zastanawiająco podobnych, sięgnąć po owocną i wypróbowaną w analogicznych sytuacjach metodę paraleli.

³ M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn 1929.

⁴ J. Ortega y Gasset: *Dwie ironie albo Sokrates i Don Juan*. Tłum. P. Niklewicz. „Literatura na Świecie” 1975, nr 2.

⁵ L. Šestov: *Dostoevskij i Nitsze. Filozofija tragedii*. 1903. Przekład polski: *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*. Tłum. C. Wodziński. Warszawa 1987.

⁶ J. Guittton: *Les profils paralleles*. Paris 1970. Przekład polski: *Profile*. Tłum. A. Borkowska-Szuba, S. Cichowicz, W. Sukiennicka. Warszawa 1973.

⁷ L. Tyrmand: *Tübingen ma białe kominy*. W: idem: *Gorzki smak czekolady Lucullus. Opowiadania*. Warszawa 1957, s. 122—123.

Mistrzem w stosowaniu tej metody jest wspomniany Jean Guitton, który uczynił z niej sprawne i skuteczne narzędzie w warsztacie badawczym filozofa i historyka filozofii. Zestawianie oraz porównywanie metodą paraleli dwóch odmiennych typów myślenia przynosi dwojakiego rodzaju rezultaty. W filozofii jest jedną z odmian pluralizmu metodologicznego i służy bardziej wszechstronnemu poznaniu przedmiotu dociekań dzięki porównaniu dwóch różnych punktów widzenia. W historii filozofii chodzi nie o pogłębienie wiedzy o rzeczywistości stanowiącej przedmiot badań porównywanych myślicieli, lecz o dotarcie do najgłębszych warstw myśli i do poprzedzającego ją fundamentu, „zarazem niewyraźnego i istotnego *residuum*”, które Guitton nazywa „duchem filozofii”⁸.

Warto zauważyć na marginesie, że stanowisko Guittona, który poszukuje dróg poznawczych do „elementu wcześniejszego od myśli, a będącego czymś głębszym od niej, *intimior intimo*”, i stara się „wydobyć ducha filozofa z jego doraźnego przybrania narzuconego wcieleniem historycznym, a następnie dotrzeć, ponad duchem, do jego prawdy”⁹, a czyni to przez porównanie, zestawienie, konfrontację, podążanie jednocześnie dwiema drogami wyznaczonymi przez myślenie dwóch filozofów postawionych obok siebie i wobec siebie — to stanowisko bardzo bliskie filozofii spotkania. Wystarczy dodatkowo przyjąć założenia ergantropii, by móc powiedzieć, że to właśnie spotkanie dwóch filozofów, urzeczywistnione dzięki wysiłkowi badawczemu historyka filozofii, otwiera drogę do przed-myślowego i przed-pojęciowego *intimior intimo*, do ducha i do najbardziej fundamentalnej prawdy o nich.

Tak więc, gdyby udało się zanalizować metodą paraleli filozofię Tischnera i Nowickiego, uzyskalibyśmy z jednej strony interesujące rezultaty badawcze w obrębie samej filozofii spotkania dzięki możliwości komplementarnego spojrzenia metodą „podwójnego nastawienia” na wydarzenie spotkania, ujmowane w dwóch całkowicie różnych aspektach przez porównywanych myślicieli, a z drugiej strony zyskalibyśmy wgląd w to, co Guitton „zgodnie ze starym zwyczajem językowym” nazywa duchem filozofii.

Trzeba jednak zadać pytanie, czy celowe jest zastosowanie w tym wypadku metody paraleli. Jest ona bowiem owocna tylko wówczas, gdy dobór konfrontowanych z sobą twórców spełnia kilka warunków: powinni to być myśliciele niemal sobie współcześni, posługujący się prawie tym samym językiem (oczywiście, nie chodzi tu o język etniczny, tylko o zasób terminów filozoficznych i przynajmniej częściowe pokrywanie się pól semantycznych oraz reguł znaczeniowych używanych określeń) i na tyle podobni w sposobie myślenia, że niekiedy ich poglądy są z sobą zupełnie zbieżne, lecz jednocześnie na tyle od siebie różni, że można ich sobie zdecydowanie przeciwstawić. Jeśli

⁸ J. Guitton: *Profile...*, s. 15.

⁹ Ibidem, s. 17.

wymienione warunki są spełnione, to badacz ma do wyboru dwie drogi: wziąć za podstawę narzucające się zewnętrzne podobieństwo głoszonych teorii, by schodząc stopniowo w głąb jednego i drugiego świata myśli dotrzeć do różnicy ujawniającej niesprowadzalną do niczego przeciwstawność, albo uczynić punktem wyjścia różnicę i badać je tak długo, aż spostrzeże się przesłonięte przez nie pokrewieństwo.

Porównując filozofie Nowickiego i Tischnera, można zauważyć, że w tym konkretnym przypadku nie mamy do czynienia z idealnym, modelowym spełnieniem wszystkich postulatów metody paraleli — zbyt wiele jest między nimi różnic, za mało podobieństwa. Nie można się więc spodziewać osiągnięcia w pełni wszystkich oczekiwanych rezultatów. Nie powinniśmy jednak lekceważyć tych podobieństw, które faktycznie zachodzą między inkontrologią i agatologiczną filozofią spotkania, zarówno w warstwie zewnętrznej szaty językowej, jak i — choć może się to wydawać zaskakujące — w warstwach głębszych, być może i tych wcześniejszych od myśli. Ale ta hipoteza wymaga, oczywiście, uzasadnienia.

Rozważmy następujące fakty:

1. Nowicki i Tischner to filozofowie sobie współcześni. Publikacje obu badaczy świadczące o rosnącym zainteresowaniu i zaangażowaniu w problematykę spotkania pojawiają się niemal równocześnie: pierwsza praca Nowickiego, w której tytule znajduje się słowo „spotkanie” (wł. *incontro*), to *Gli incontri tra Vanini e Campanella* z 1969 roku, a pierwsze doniesienia w języku polskim o teorii spotkań datowane są na rok 1974¹⁰. W pracach Tischnera termin „spotkanie” pojawia się od roku 1977 (po raz pierwszy w artykule *Przestrzeń obcowania z Drugim*), lecz już od 1973 roku zaznacza się wyraźny trop wiodący ku filozofii spotkania (mam na myśli przede wszystkim wygłoszony w grudniu 1973 roku odczyt *Filozofia wypróbowanej nadziei*, poświęcony pamięci prof. Antoniego Kępińskiego¹¹).

2. Owa zaskakująca zbieżność zainteresowań przytrafiła się filozofom reprezentującym zupełnie odmienne orientacje teoretyczne, wychowanym w całkowicie różnych tradycjach myślenia i dyskursu filozoficznego, a zatem z pewnością na tyle różnym, by można było przeciwstawić ich sobie. Co więcej, stanowczo można wykluczyć przypuszczenie, że którykolwiek z omawianych filozofów zainteresował się zagadnieniem spotkania pod wpływem prac drugiego. Przeczy temu nie tylko stosunkowo duża zbieżność dat publikacji oraz całkowity brak obecności nazwiska Nowickiego w pracach Tischnera i odwro-

¹⁰ A. Nowicki: „Teologia spotkania” a zadania religioznawczej inkontrologii. „Euhemer” 1974, nr 1 (91); idem: *Zadania i metody inkontrologii* (praca opublikowana w 1976 r. w „Folia Societatis Scientiarum Lublinensis” Vol. 18, lecz podstawą jej był referat wygłoszony w Lubelskim Towarzystwie Naukowym 11 stycznia 1974 r.).

¹¹ Opublikowany w „Znaku” 1974, nr 3 (237), a następnie w: J. Tischner: *Myślenie według wartości*. Kraków 1982, s. 397—414.

tnie, lecz przede wszystkim fakt, że logika wewnętrznego rozwoju każdego z zestawianych systemów poglądów nieuchronnie musiała doprowadzić do zajęcia się spotkaniem jako kategorią filozoficzną.

3. Nowicki i Tischner nie mówią „prawie tym samym językiem” choćby dlatego, że ich droga do filozofii, wykształcenie filozoficzne i zestaw lektur kształtujących sposób myślenia są zupełnie inne. Kiedy zestawimy z sobą prace Tischnera i Nowickiego z lat siedemdziesiątych i początku osiemdziesiątych, uderza nas jednak ich zewnętrzne, formalne podobieństwo: w wielu tytułach pojawia się słowo „spotkanie”, które jednocześnie często występuje w tekście, pełniąc funkcję jednej z centralnych kategorii, a obok niego znajdujemy wiele innych terminów, powtarzających się w pracach obu twórców lub mających swoje synonimiczne odpowiedniki, i kryjących się za nimi problemów wspólnych dla obu autorów. Przykładowo: zarówno Tischner, jak i Nowicki wnikliwie zajmują się człowiekiem, jego miejscem w świecie i rolą jednostki w społeczeństwie; obaj stawiają pytanie o istotę człowieka; obaj piszą dużo i często o etyce i o wartościach; obaj interesują się zagadnieniem czasu jako kategorii antropologicznej i wspólnie kładą największy nacisk na stosunek człowieka do przyszłości, przy czym Tischner operuje pojęciem nadziei, podczas gdy Nowicki pisze o „potomności” i „świeckiej perspektywie nieśmiertelności”; w związku z obecnością człowieka w kulturze oraz jego stosunkiem do czasu obaj filozofowie podejmują refleksję nad imieniem jako szczególnym znakiem ludzkiej tożsamości, znakiem odsyłającym do wartości i godności człowieka; rozważaniom nad spotkaniem towarzyszy także refleksja nad przestrzenią spotkań oraz rolą, jaką przestrzeń i poszczególne jej elementy odgrywają w wydarzeniu spotkania — jednym z terminów pojawiających się równolegle u obu autorów w tym nurcie rozważań jest „eksterioryzacja”; podobnie „dzieło” — centralna kategoria jednej z książek Nowickiego — zajmuje także przez chwilę Tischnera; nieco uwagi każdy z filozofów poświęca zagadnieniu „wyglądu” i jego związkom z zagadnieniem spotkania oraz z problemem istoty człowieka; obaj zastanawiają się nad „myślą”, jej rolą w egzystencji i w spotkaniu.

Przykładów można by przytoczyć więcej. Świadczą one, że między dwoma porównywanymi nurtami refleksji musi zachodzić jakieś pokrewieństwo (choć może nie aż „zupełna zbieżność”). Jednakże bliższa analiza poglądów Nowickiego i Tischnera ujawnia wiele zasadniczych i nieusuwalnych różnic. Wiążą się one z oparciem rozważań na całkowicie odmiennej tradycji filozoficznej, przyjęciem wzajemnie się wykluczających systemów założeń ontologicznych, epistemologicznych, antropologicznych, światopoglądowych, odmiennym spojrzeniem na przedmiot, metodę i cel filozofii spotkania. Na tym etapie konfrontacji rodzi się wątpliwość, czy istotnie jest coś głębszego, co łączy obie — tak bardzo, jak się okazuje, różne — koncepcje filozofii spotkania i usprawiedliwia zestawienie ich razem wbrew wszelkim dzielącym je różnicom;

czy mamy do czynienia po prostu z dwiema różnymi próbami filozoficznego rozstrzygnięcia podobnego zestawu problemów, przypadkowo połączonymi tylko tym, że dokonują się w jednym czasie, jednym kraju i jednym języku, czy też łączy je z sobą jakaś ukryta więź.

Józef Tischner w 1981 roku opublikował książkę pod znamienym tytułem: *Polski kształt dialogu*, a komentując jej tytuł w rozmowie z T. Szymą, podkreślił: „[...] jak »polski«, to znaczy, że inny”¹². W roku 1987 w Krakowie zamykając obrady konferencji *Rozum i słowo*, poświęconej filozofii dialogu, zaakcentował fakt rodzenia się polskiej filozofii dialogu¹³. Jakkolwiek nie podzielam w pełni sposobu rozumienia przymiotnika „polski”, jaki da się wywieść ze wskazanych tu kontekstów użycia (tj. książki Tischnera, rozmowy w „Tygodniku Powszechnym” i przebiegu krakowskiej konferencji), to jednak uważam, że rzetelny filozoficzny namysł nad znaczeniem terminu „polska filozofia” ma głęboki sens, szczególnie w odniesieniu do filozofii dialogu i filozofii spotkania (nie wdając się tu w ważną kwestię różnicy między spotkaniem a dialogiem).

W tym miejscu chciałbym sformułować tezę, którą uważam za kluczową dla niniejszej pracy: Głęboka więź, łącząca na poziomie *intimior intimo* filozofie Tischnera i Nowickiego polega na tym, że obie są na swój określony i specyficzny sposób polskie; obie wyrastają ze wspólnego dla ich twórców doświadczenia bycia Polakiem w określonym czasie historycznym. Ale zbudowana na tym wspólnym doświadczeniu samowiedza jest już różna i prowadzi do dwóch różnych ethosów polskości, bliskich tym dwu zasadniczym propozycjom „nadziei istotnej”, które dziś współwyznaczają kształt naszej świadomości narodowej. Dlatego te dwie filozofie wytwarzają między sobą niezmiernie interesujące pole napięć, którego precyzyjna analiza mogłaby rozświetlić w nowy sposób wiele problemów naszej współczesności. To zagadnienie jednak wybiega poza ramy pracy.

Zadanie kolejnych podrozdziałów niniejszego rozdziału polega na zestawieniu i porównaniu kilku wybranych spośród najściślej ze sobą korespondujących momentów filozofii spotkania Nowickiego i Tischnera. Okaże się przy tym, że konfrontując z sobą te dwie koncepcje, warto sięgnąć po obie — zdawałoby się, wykluczające się wzajemnie — propozycje zastosowania metody paraleli. Biorąc za punkt wyjścia podobieństwo tematyki i terminologii, dochodzi się w wyniku analizy porównawczej do odsłonięcia wielu głębokich różnic i rozbieżności; z kolei analizując różnice warsztatów badawczych, dochodzi się do odkrycia wspólnego źródła obu filozofii spotkania, którym jest wrażliwość etyczna i zaangażowanie społeczne autorów w najży-

¹² *Pracujemy w sercu kultury*. Rozmowa T. Szymy z J. Tischnerem. „Tygodnik Powszechny” z 21 czerwca 1981.

¹³ Zob. *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*. Red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner. Kraków 1988.

wotniejsze „sprawy Polaków”, i do odsłonięcia poziomu *d u c h a*, który w tym przypadku przybiera postać „ducha czasu” (*Zeitgeist*) w takim znaczeniu, jakie owemu terminowi nadaje W. Dilthey.

2.2. ZAKRES I FUNKCJE FILOZOFII SPOTKANIA

Dla Józefa Tischnera spotkanie jest doświadczeniem przez człowieka podmiotowości innej niż własna. Tischnerowska analiza owego doświadczenia nastawiona jest na dotarcie do istoty wydarzenia spotkania, toteż jak na razie znacznie więcej uwagi poświęcił on rozważaniom nad tym, czym spotkanie nie jest, niż dokładniejszemu jego badaniu i opisowi; ściśle rzecz biorąc, jak dotąd najbardziej precyzyjne badania Tischnera w zakresie filozofii spotkania dotyczą doświadczeń znajdujących się na krawędzi spotkania¹⁴. W ten sposób omawiany autor zaczyna od wykreślenia zewnętrznych granic interesującego go problemu, by potem dopiero przejść do badania wnętrza tego obszaru.

Co prawda, tendencja do wykrywania prawdy metodą eliminacji fałszu i docieranie do istoty zjawisk przez badanie ich pozorów wydają się trwałymi cechami myślenia Tischnera. Świadczy o tym chociażby zamieszczony w *Myśleniu według wartości* opis doświadczenia agatologicznego, które jest w jego antropologii jednym z podstawowych doświadczeń charakterystycznych dla ludzkiej kondycji. Zauważmy mianowicie, że „w świetle płynącym z dobra” każe nam Tischner zwracać uwagę nie na to, co jasno oświetlone, lecz na to, co ciemne — co „jest takie, jakie być nie powinno”. To, co agatologiczne — czytamy w artykule *Myślenie według wartości* — daje do myślenia. Ale przyczyną owego dawania do myślenia jest sprzeczność: „na początku myśli jest bunt, bunt jest pierwotną winą myśli”. Myślimy dlatego, że dostrzegamy jakiś fałsz. Dostrzeżenie fałszu staje się bodźcem do poszukiwania prawdy. Potwierdzenie i pogłębienie tej tezy znajdujemy także w innych wypowiedziach tego filozofa. Na przykład w rozważaniu o wychowaniu w dobie kryzysu¹⁵ Tischner stawia przed człowiekiem zadanie nauczania się myślenia jako

¹⁴ Zob. J. Tischner: *Bezdroża spotkań*. „Analecta Cracoviensia” 1980, T. 12; idem: *Spotkanie w horyzoncie zła*. „Analecta Cracoviensia” 1981, T. 13; idem: *Człowiek zniewolony i sprawa wolności*. „Znak” 1981, nr 1—2 (319—320); idem: *Zło w dialogu kuszenia*. „Znak” 1982, nr 3 (328).

¹⁵ Idem: *Wychowanie w dobie kryzysu* W: idem: *Polska jest Ojczyzną*. Paris 1985, s. 95—103.

najpilniejsze zadanie naszych czasów. Wyznaczając sobie za cel panowanie nad światem — twierdzi Tischner — człowiek porzuca myślenie na rzecz gry: gry o zwycięstwo, w której przeciwnikiem jest świat i drugi człowiek; tym samym popada w przerażającą bezmyślność, której skutki okazują się katastrofalne. Wyjście z sytuacji widzi autor przytaczanych refleksji w zmianie preferencji: zamiast czynić celem działań panowanie nad światem, należy zwrócić się ku poszukiwaniu prawdy. I w tym miejscu pada ważne sformułowanie: podstawowym dostępnym człowiekowi sposobem doświadczania prawdy jest doświadczenie jej jako nieobecności kłamstwa. Prawdą jest to, co nie jest nieprawdą — zdaje się mówić Tischner.

Inny wymowny przykład analitycznego nastawienia Tischnera, które wyraża się w dążeniu do jak najprecyzyjniejszego oddzielenia uludy od rzetelnych przejawów badanych zjawisk, stanowi praca *Bezdroża spotkań*, w całości poświęcona badaniu tych doświadczeń w przestrzeni międzyludzkiej, które sytuują się tak blisko spotkania, że jedynie nader subtelna analiza ujawnia dzielące je różnice. Tischner po mistrzowsku schodzi w głąb świata subiektywnych ludzkich doznań i emocji, porządkuje je w sposób niezwykle precyzyjny, kolejno analizując, porównując i odróżniając od siebie: zdumienie, zdziwienie, podziw i oczarowanie. W rezultacie tych analiz odpowiada przecząco na pytanie, „czy droga rozwoju emocjonalnego od zdziwienia poprzez podziw i oczarowanie jest drogą możliwego spotkania”¹⁶. Jest przy tym rzeczą znamioną, że swe rozważania nad istotą zdumienia rozpoczyna autor od zastanowienia się nad tym, czym zdumienie nie jest¹⁷, by potem dopiero przejść do badania jego strony „jakościowej”.

Ten sam charakter mają w przeważającej mierze pozostałe rozważania nad spotkaniem. Efektem tej postawy jest dążenie do ograniczenia zakresu terminu „spotkanie”. Spotkaniem — sądzi Tischner — wolno nam nazwać wyłącznie to, co na ową nazwę zasługuje; natomiast czynnikiem rozstrzygającym o przynależności danego wydarzenia do kategorii spotkań jest jego wymiar aksjologiczny. Doświadczenie obcowania człowieka z drugim człowiekiem tylko wtedy jest spotkaniem, gdy ujawniają się w nim i realizują najwyższe dostępne człowiekowi wartości: dobro, prawda, miłość, wolność, odpowiedzialność. Tylko wówczas bowiem uobecnia się i konstytuuje twarz człowieka, a w ślad za tym realizuje się podstawowy wymiar ludzkiej osoby: Ja aksjologiczne. Dopiero w następstwie tego wydarzenia mogą pojawiać się kolejne rezultaty spotkania: przełamanie struktury *cogito*, poznanie drugiego

¹⁶ Idem: *Bezdroża spotkań...*, s. 146.

¹⁷ Tamże, s. 142. Innego świadectwa na to, że Tischner preferował metodę „negacji negacji” w dociekaniu do istoty zjawisk, dostarcza K. Krajewski. Według niego Tischner rozwijając fenomenologię nadziei, „podkreśla, że przeżywanie nadziei ma charakter bardziej negatywny niż pozytywny. Czym nadzieja jest, odkrywamy wówczas, gdy ją tracimy” K. K r a j e w s k i: *Człowiek a nadzieja*. „Życie i Myśl” 1979, nr 6 (300), s. 92.

człowieka w jego podmiotowości, nawiązanie dialogu i wzajemności w tworzeniu wartości.

Dla Andrzeja Nowickiego punktem wyjścia rozważań nad spotkaniem jest dzieło — wyeksterioryzowany i urzeczowiony rezultat podmiotowego procesu twórczego. Z takim punktem wyjścia refleksji inkontrologicznej harmonijnie koresponduje przekonanie, że spotkania mogą dojść do skutku wyłącznie dzięki przedmiotom materialnym. Ze spotkaniem mamy do czynienia wszędzie tam, gdzie eksterioryzacji treści wewnętrznych doznań i przemyśleń podmiotu towarzyszy ich interioryzacja przez inny podmiot. Spotkania można ujmować od strony ilościowej, mierząc ich liczbę, długość trwania i wymiary ich skutków — w tym celu powstała specjalna dyscyplina, zwana inkontrometrią¹⁸ — lecz znacznie bardziej interesujące i owocne są badania nad jakościową stroną spotkań, rozwijane przez inkontrologię. Spotkanie wiąże się z uczłowieniem świata, a przede wszystkim z budowaniem kultury i tworzeniem wartości kulturowych. Dlatego jednym z obszarów stanowiących ważny przedmiot zainteresowania teorii spotkań staje się kultura. Namysł nad kulturą jako całością doprowadza do wyodrębnienia w niej procesów stanowiących dokładną kopię tego, co dzieje się podczas spotkania między pojedynczymi podmiotami — osobami ludzkimi. W obręb teorii spotkań zostaje zatem włączona problematyka spotkań i zderzeń kultur, spotkań różnych dziedzin kultury i dyscyplin naukowych, klas społecznych i narodów. W ramach inkontrologii są także podejmowane próby klasyfikacji spotkań. Ujawniają one ogromną wielość i zróżnicowanie tego typu zjawisk. Daje się więc u Nowickiego zauważyć tendencja do poszerzania, a nie zawężania pola badań nad spotkaniem. Czynnikiem decydującym o włączeniu danego zdarzenia do klasy spotkań jest tutaj podobieństwo do wyróżnionego na początku spotkania człowieka z dziełem lub innej formy spotkania z osobowością drugiego człowieka. Tym, co odróżnia inkontrologię od innych filozofii spotkania, jest także — oprócz wielu innych różnic — poszerzenie badań nad spotkaniem o problematykę rezultatów spotkań oraz towarzysząca mu refleksja nad programowaniem spotkań i ich prognozowaniem.

Ciekawe światło na sposób pojmowania spotkania i zadań filozofii spotkań rzuca porównanie stosunku autorów konfrontowanych koncepcji do odbiorców. Według Tischnera problem relacji między autorem a czytelnikiem nie wchodzi w zakres filozofii spotkania i w związku z tym nie widać żadnego związku między treścią prezentowanych myśli o spotkaniu a formą ich prezentacji. Zupełnie inne podejście prezentuje w swych pracach Nowicki, dla którego lektura dzieła filozoficznego stanowi jedną z form spotkania. Nowicki

¹⁸ Zob. A. Nowicki: *O marksistowską inkontrologię*. „Studia Filozoficzne” 1977, nr 5 (138), s. 36; idem: *Zadania i metody inkontrologii...*, s. 15. Przykładem zastosowania metody inkontrometrycznej jest jego artykuł: *Michele Federico Sciacca w świetle spotkań*. „Euhemer” 1974, nr 3 (93).

uprawia filozofię spotkania nie tylko na poziomie teorii, lecz jednocześnie na poziomie metateorii, tak konstruując swój wywód filozoficzny, aby sposób przekazywania treści był podporządkowany określonej projektowi spotkania z czytelnikiem. O ile Tischner starannie dba o to, by formułować wyłącznie sądy gotowe, wykończone i gruntownie przemyślane, gdyż jego celem jest zapoznanie odbiorcy jedynie z ostatecznym rezultatem własnych badań, Nowicki formułuje swe poglądy tak, by nie tylko zakomunikować ich treść, lecz równocześnie spotkać się z tym, dla którego ową treść przeznacza.

U podstaw różnicy w określaniu zakresu przedmiotowego filozofii spotkania leży różnica między właściwą metodzie dialektycznej skłonnością do syntezy a analitycznym nastawieniem metody fenomenologicznej. Nowicki stojąc konsekwentnie na stanowisku materializmu marksistowskiego, stosuje w swych badaniach metodę dialektyczną, kładąc nacisk na całościowy charakter rzeczywistości, poszukując syntezy, wskazując na to, co w badanej problematyce wspólne i podobne, starając się łączyć i utożsamiać pozornie różne, odległe zjawiska. Tischner z kolei opiera swój namysł przede wszystkim na metodzie fenomenologicznej, która ze swej istoty ma charakter analityczny: podkreśla i uwypukla różnice, stosuje subtelne dystynkcje, by dotrzeć do tego, co się w danym doświadczeniu źródłowo prezentuje w odróżnieniu od przejawów „nie należących do rzeczy”.

Czasem to, co dla Nowickiego zlewa się w jedność, w rozważaniach Tischnera ulega rozdrobnieniu i zróżnicowaniu. Na przykład spotkania z dziełami sztuki według Nowickiego sprowadzają się do spotkań z ludźmi, podczas gdy Tischner sądzi, iż o „spotkaniu” z dziełem można mówić „raczej w sensie metaforycznym niż dosłownym”¹⁹, i podkreśla w ten sposób, że spotkanie z drugim człowiekiem i spotkanie z dziełem ludzkim to zjawiska jakościowo odrębne. Innym przykładem świadczącym o skoncentrowaniu uwagi Tischnera bardziej na odkrywaniu różnic niż uwypuklaniu podobieństw jest rozwijana przezeń fenomenologia zła, rozpoczynająca się od stwierdzenia: „[...] fenomenologicznemu sposobowi pytania o istotę zła chodzi o rozjaśnienie fenomenu zła w odróżnieniu od fenomenów, z którymi zło łączy się choćby najściślej. Bardziej idzie tu o uchwycenie różnic niż wskazanie na podobieństwa.”²⁰ Dokładnie to samo można powiedzieć o Tischnerowskiej fenomenologii spotkania.

Przyjrzyjmy się natomiast dla kontrastu sposobowi podejścia Andrzeja Nowickiego do zagadnienia istoty człowieka. Wprawdzie Nowicki rozważając ten problem, dochodzi do wniosku, że „nie przez swoje podobieństwo do innych ludzi, lecz przez swoją odmiennność od innych ludzi i komplementarność swojego wkładu w budowę świata nieskończenie różnorodnych dzieł ludzkich

¹⁹ J. Tischner: *Spotkanie w horyzoncie zła...*, s. 85.

²⁰ Tamże, s. 86.

jest człowiek człowiekiem”²¹, lecz to sformułowanie ma dla niego zupełnie inny sens, niż mogłoby mieć dla Tischnera. Nie ma tu skierowania całej uwagi na oczyszczenie pojęcia „człowiek” przez odróżnienie od tego, z czym przedmiot rozważań „łączy się choćby najściślej”. Jest raczej sformułowana pewna uwaga syntetyczna dotycząca tego, co wspólne wszystkim ludziom. Wspólny jest im mianowicie określony sposób istnienia, którego swoistą cechę stanowi szczególna partycypacja w bycie społecznym: w każdym człowieku wziętym z osobna jest zarówno coś, co łączy go ze wszystkimi innymi ludźmi, jak i coś, co go od wszystkich innych odróżnia. Tak więc wskazanie różnic dzielących poszczególnych ludzi to jednocześnie wskazanie podobieństwa na „wyższym pięttrze” abstrakcji: cechę wspólną wszystkim ludziom stanowi to, że każdy z nich posiada własną niepowtarzalną indywidualność.

Wiele innych różnic dzielących sposoby podejścia konfrontowanych filozofów do problematyki spotkania jest prostą konsekwencją ich usytuowania w odmiennych tradycjach filozoficznych i szczególnym przypadkiem różnic dzielących marksizm od fenomenologii, a niekiedy także od tomizmu — tam, gdzie Tischner sięga z rzadka po jego rozstrzygnięcia — oraz różnic dzielących postawę i sposób myślenia człowieka głęboko zaangażowanego w religię katolicką od postawy zdecydowanego ateisty.

Oprócz tych różnic zwraca jednak uwagę pewne charakterystyczne podobieństwo. Polega ono na tym, że całą filozofię zarówno Nowickiego, jak i Tischnera trzeba traktować jako uniwersalną metaforę. Jest to nie tylko cecha literackiego stylu, ale i sprawa sposobu uprawiania filozofii, gdyż metafora należy do podstawowych narzędzi filozoficznego myślenia. Jak napisał José Ortega y Gasset, ubierając swą myśl także w szatę poetyckiej metafory — „w metaforze kryją się chyba potencjalnie największe możliwości człowieka. Jej skuteczność graniczy z magią, wydaje się ona narzędziem stworzenia, które Bóg przez pomyłkę zostawił we wnętrzu jednej ze stworzonych przez siebie istot, podobnie jak roztargniony chirurg zostawia nożyce w brzuchu pacjenta.”²²

Józef Tischner dokonuje zabiegu metaforyzacji swej filozofii świadomie i wcale się z tym nie kryjąc — przeciwnie, z dumą podkreśla swą przynależność do wielkiej tradycji europejskiej filozofii — tradycji myślenia metaforą, znaczonej takimi nazwiskami, jak Platon, św. Augustyn, Kartezjusz, Kant, Husserl czy Heidegger²³. Z kolei filozofii Andrzeja Nowickiego, a przede wszystkim jego rozważań o uczłowieczaniu człowieka oraz dialektycznej koncepcji tożsamości, nie da się zrozumieć inaczej niż jako wielkiej metafory.

²¹ A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł*. Warszawa 1974, s. 234.

²² J. Ortega y Gasset: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Tłum. S. Cichowicz. Warszawa 1980, s. 304.

²³ J. Tischner: *Myślenie z wnętrza metafory*. W: idem: *Myślenie według wartości...*, s. 366—480.

Dzięki swej metaforyczności inkontrolologia stanowi wyzwanie intelektualne dla czytelników, pobudza do samodzielnego myślenia, do odsłonięcia całego bogactwa ukrytych sensów.

Mówiąc o metaforyczności filozofii spotkania, warto przy okazji pokazać bliżej, jaki charakter ma owa metaforyczność w myśleniu Tischnera, gdyż jest to zagadnienie oryginalne i niebanalne. Przypomnijmy na początek dwa cytaty. Søren Kierkegaard, filozof, którego obecność jest wyraźnie dostrzegalna w myśleniu Tischnera, napisał: „Poza światem, w którym my żyjemy, daleko w głębi leży inny świat, który znajduje się do tego świata w zupełnie takim samym stosunku, jak świat otaczający do sceny w teatrze. Poprzez cienką gazę widzi się świat zbudowany jak gdyby z gazy, lżejszy, eteryczny, w samej istocie inny niż świat rzeczywisty. Wielu ludzi, którzy należą ciałem do tego świata, znajdują swój dom właśnie w tamtym.”²⁴ Z kolei José Ortega y Gasset — filozof, którego Tischner nie zna, lecz do którego poglądów i przemyśleń niejednokrotnie zaskakująco się zbliża — zauważa w swych rozważaniach o teatrze: „[...] chcąc odpowiedzieć na pytanie, co właściwie widzimy na scenie, dojdziemy do następującego wniosku: przede wszystkim mamy przed sobą Ofelię i ogród, a dopiero potem, już na drugim planie, Marianinę i pomalowane deski. Można by powiedzieć, że rzeczywistość jak gdyby cofnęła się w głąb, tworząc tło, przez które, na kształt promieni światła, przenika nierzeczywistość. Na scenie znajdują się więc rzeczy — dekoracje — jak i osoby — aktorzy posiadający dar przepuszczania przez siebie promieni nierzeczywistości. Patrząc przez te rzeczy i przez tych ludzi, można dostrzec, jak przez szybę, inne rzeczy i innych ludzi. [...] Scena i aktor to ucieleśnienie uniwersalnej metafory — tym właśnie jest teatr: widoczną i żywą metaforą.”²⁵

Metafora teatru i dramatu należy do ulubionych środków wyrazu Tischnera, lecz na tym nie można poprzestać. Najbardziej interesujący i nie-szablonowy bowiem jest jego sposób myślenia o świecie w ramach tej znanej i, być może, mało oryginalnej metafory. Przypomnijmy główną tezę artykułu *Myślenie z wnętrza metafory* — tezę wyrażoną zresztą już w samym tytule: Tischner stwierdza, że we właściwym przynajmniej niektórym dyskursom filozoficznym myśleniu — myśleniu hermeneutycznym — następuje „odwrócenie metaforyki. Dawna teoria metaforyki wiodła nas od tego, co bezpośrednio, wspólne i znane (np. dobroć człowieka), do tego, co odległe, nieznane, trudne do pojęcia (dobroć Boga). Myślenie hermeneutyczne wskazuje na przechodzenie w odwrotnym kierunku: byty są metaforami, metaforą jest to, co bezpośrednie, co wspólne, co fizyczne. Czego metaforą? Metaforą tego,

²⁴ S. Kierkegaard: *Albo-albo*. T. 1. Tłum. J. Iwaszkiewicz Warszawa 1982, s. 347—348.

²⁵ J. Ortega y Gasset: *Idea teatru*. W: idem: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje...*, s. 426—427.

co jest naprawdę poza bytami. Istnienie, jakiego doświadczamy, cały obszar naszego *physis*, jest w swej naturze *quasi*-istnieniem. O *quasi*-istnieniu możliwe są jedynie *quasi*-sądy. Nauka o tym, co jest, jest jedynie nauką *als-ob*, jest »jakby nauką«, nauką o tym, co »jakby było«. Nie fizyka jest teraz królową nauk, lecz meta-fizyka, jest ona bowiem jedyną nauką, która pokazuje, że istnienie doświadczane jest jedynie metaforą prawdziwego istnienia.”²⁶

Dokładnie w ten sam sposób, jak opisany w przytoczonym fragmencie, myślenie Józefa Tischnera jest myśleniem z wnętrza metafory teatru. Według niego miejsce prawdziwego istnienia człowieka, jego „dom”, jak by powiedział Kierkegaard, stanowi to, co w Tischnerowskiej metaforze oznacza przestrzeń dramatyczna, a do czego odsyłają nas — jak w opisie Ortegi y Gasseta — „pomalowane deski” sceny i poruszające się wśród nich ciała aktorów. Świat — przestrzeń bytów fizycznych, danych naszym doświadczeniom zmysłowym — jest sceną, ta zaś — metaforą prawdziwego świata. Rozgrywany na scenie dramat jest metaforą prawdziwego istnienia²⁷.

Klucz do zrozumienia filozofii Nowickiego jako uniwersalnej metafory stanowi przede wszystkim treść 10 paragrafu *Człowieka w świecie dzieł*. Referuje tam autor między innymi pogląd Bruna na istotę człowieka. Bruno uważał — jak się dowiadujemy — że „nie wygląd, ale spełniana faktycznie funkcja sprawia, że dana istota jest lub nie jest człowiekiem”²⁸, że człowiek, który rezygnuje z posługiwania się własnym rozumem, nie jest prawdziwym człowiekiem, że rzadko spotyka się prawdziwych ludzi, a większość istot uważanych powszechnie za istoty ludzkie to tylko przedstawiciele klasy hominificabiliów, czyli bytów, które mogą w przyszłości zostać uczłowieczone, oraz że problem urzeczywistniania własnego człowieczeństwa wiąże się z wartością rezultatów własnego działania. Nowicki nie tylko przytacza te poglądy Bruna (jak czyniono to w rozprawach średniowiecznych w trybie *videtur quod*), lecz również w pełni się z nimi solidaryzuje. Znaczy to, że przyjmuje również sposób rozumienia oraz sposób funkcjonowania kategorii „człowiek” i „uczłowieczenie”, które funkcjonują u Bruna — a w ślad za tym u Nowickiego — nie jako precyzyjne i jednoznaczne kategorie nauki, ale nabierają zupełnie nowego sensu: stają się metaforami²⁹, i to metaforami w wysokim stopniu nasyconymi nie występującym w żadnym badaniu czy teorii naukowej pier-

²⁶ J. Tischner: *Myślenie z wnętrza metafory...*, 479.

²⁷ „[...] w świątyni ukazuje się ostateczna prawda o ziemi — scenie ludzkiego dramatu. Ziemia jest metaforą ziemi. Dom jest metaforą domu i posłuszeństwo, z jakim ziemia wita człowieka pracy, jest metaforą prawdziwego posłuszeństwa. Należy czytać te metafory jako znaki nadziei [...] rozumieć ziemię obiecaną jako obietnicę ziemi [...] mieć odwagę porzucenia tego, co niepełne, na rzecz tego, co pełne. [...] Ziemia jest sceną i scena jest dla człowieka, ale tak, jak dla człowieka jest drogowskaz stojący przy drodze.” Idem: *Zło w dialogu kuszenia...*, s. 15.

²⁸ A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł...*, s. 23.

²⁹ „Metaforyczny sposób mówienia” przejmują Nowicki od Bruna, o którym pisze: „[...] trudno byłoby znaleźć myśliciela o równie potężnej skłonności do metaforyzowania, alegoryzowania, porównywania, obrazowania, personifikowania”. Idem: *Kategoria „metaforycznego sposobu mówienia”*. W: idem: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*. Warszawa 1962, s. 61. Zob. idem: *Kategoria „metafory” w rozważaniach Bruna o religii, filozofii i nauce*. „Euhemer” 1961, nr 2 (21).

wiastkiem aksjologicznym. Powiedzieć o kimś: „oto człowiek” — to wydać o nim sąd wartościujący. Te właśnie dwa momenty: metaforyczność wypowiedzi i stała obecność pierwiastka aksjologicznego — są niezwykle istotnymi rysami charakteryzującymi filozofię Nowickiego.

Tworząc świadomie swą refleksję antropologiczną jako wielką metaforę, Tischner i Nowicki wpisują się w główny nurt europejskiej tradycji filozoficznej, której początków trzeba szukać w starożytnej Grecji: „[...] warto przypomnieć, że pierwsza filozofia była przede wszystkim obrazem, zachwytem i zamyśleniem, parabolą i metaforą [...] pierwszym europejskim filozofom brak może i wiedzy, i logiki, i rozsądku, ale nie wyobraźni, elegancji i metafory” — jak napisał znawca antyku Piotr Kuncewicz³⁰. Myślenie metaforą pełni też cztery ważne funkcje, które Tischner charakteryzuje następująco: po pierwsze — jest myśleniem radykalnie krytycznym, odmawia bezwzględnej afirmacji aktualnego świata, czyli jest po prostu myśleniem rewolucyjnym; po drugie — jest myśleniem według wartości, nie tylko opisuje, ale i osądza, chce nie tylko nazywać, ale także ocalać przed zniszczeniem dobro i wymierzyć sprawiedliwość złu; po trzecie — jest myśleniem skierowanym w przyszłość: „[...] skoro możliwa jest metafora filozoficzna, to możliwy jest zupełnie inny świat niż świat, na którym żyjemy dziś” — a myśl o przekształcaniu świata przez filozofię jest także Nowickiemu szczególnie bliska; po czwarte — „myślenie to otwieranie horyzontów możliwości dla tego, co jest dane jako istniejące. Każdy akt otwarcia nowego horyzontu pragnie się wyrazić metaforą.”³¹ Te cztery cechy niezwykle trafnie charakteryzują myślenie nie tylko Tischnera, lecz w równym stopniu i Nowickiego.

2.3. OD PODOBIENSTWA DO RÓŻNICY

W filozofii Nowickiego i Tischnera można wskazać wiele takich miejsc, w których u obu myślicieli pojawiają się te same lub zbliżone pojęcia oraz problemy, uzyskując jednak w każdej koncepcji inne naświetlenie i wyjaśnienie. Zestawienie oraz porównanie kilku takich zagadnień metodą paraleli — od zewnętrznego podobieństwa do kryjącej się za nim różnicy — pozwoli odsłonić i przybliżyć niektóre aspekty wydarzenia spotkania, a zarazem rzuci nieco światła na relację łączącą inkontrologię z agatologiczną filozofią spotkania.

³⁰ P. Kuncewicz: *Antyk zmęczonej Europy*. Warszawa 1982, s. 245—246.

³¹ J. Tischner: *Myślenie z wnętrza metafory...*, s. 480.

2.3.1. JEDNOSTKA A BYT SPOŁECZNY

Pierwsze zagadnienie dotyczy stosunku między indywidualną egzystencją a społecznym bytem człowieka. Stanowisko Nowickiego wyraża się w następującym sformułowaniu: „[...] tym, co pierwotne i konkretne, jest społeczne istnienie ludzi, i dopiero z tego istnienia społecznego, ze spotkań wyłania się i formuje to, co w sposób abstrakcyjny ujmujemy jako »istnienie jednostkowe«, a co w rzeczywistości nie przestaje być zawsze istnieniem społecznym, konstytuowanym na wszystkich szczeblach rozwoju (zarówno na tym najbardziej pierwotnym, jak i na tych najwyższych) przez spotkania i wielorakie powiązania z innymi ludźmi”³². Owa indywidualna jakość jednostki ludzkiej jest więc cechą wtórną, pochodną specyficznej konfiguracji stosunków międzyludzkich, które stanowią najbardziej naturalne środowisko każdego człowieka jako istoty gatunkowej i społecznej. W pojęciu jednostki ludzkiej jako kategorii antropologicznej można dostrzec obecność biologicznego punktu widzenia, nakazującego traktować indywidualnego człowieka jako wyodrębniony z fizycznego otoczenia, samodzielny organizm żywy, oraz spojrzenia socjologicznego, rozpatrującego indywiduum jako abstrakcyjnie wyodrębniony najmniejszy element, atom (przypomnijmy, że łaciński termin *individuum* oznacza to samo, co grecki *atomos*, czyli ‘niepodzielny, nierozkładalny’) całości bytu społecznego. Jaki wszakże jest filozoficzny sens wyodrębnienia indywiduum jako bytu, którego jednostkowe istnienie to jedynie wtórna abstrakcja i zapośredniczenie realnego społecznego bytu?

Wydaje się, że tego problemu nie sposób rozstrzygnąć do końca. Rysują się tu tylko pewne drogi, i to drogi rozbieżne, bo zacytowana myśl Nowickiego nie została sformułowana jednoznacznie. Można ją rozumieć albo tak, że pod pojęciami „istnienie społeczne” i „istnienie jednostkowe” kryją się dwa sposoby istnienia tego samego konkretnego człowieka — pierwszy ze względu na innych ludzi, drugi ze względu na siebie samego; albo że „istnienie społeczne” ludzi oznacza istnienie społeczeństwa jako pierwotnej, konkretnej całości, a „istnienie jednostkowe” oznacza istnienie pojedynczego człowieka — niesamoistne, pomyślane tylko na zasadzie abstrakcji istnienie części, nierozdzielnie związane z istnieniem całości i wtórne wobec tego ostatniego. Prawdopodobne wydaje się przypuszczenie, że przytoczone sformułowanie Nowickiego jest świadomie dwuznaczne i zastanawiając się nad sposobami istnienia człowieka, trzeba brać pod uwagę jednocześnie oba wspomniane znaczenia. Myśl Nowickiego jest jednak w tym wypadku tylko początkiem drogi.

Oprócz omówionej dwuznaczności, która — jak powiedziałby Tischner — „daje do myślenia”, zacytowane zdanie zawiera jeszcze dwa ciekawe tropy,

³² A. Nowicki: *Zadania i metody inkontrologii...*, s. 14.

związane z dwiema parami przeciwstawnych pojęć: pierwotny — wtórny i konkretny — abstrakcyjny. Zastanawiające jest odwrócenie przez Andrzeja Nowickiego tradycyjnego sposobu myślenia o tych dwóch ostatnich kategoriach: wszak już w czasach średniowiecznego sporu o uniwersalia ukształtował się pogląd, że konkretne jest to, co jednostkowe, a abstrakcyjne to, co ogólne. U Nowickiego jest odwrotnie. Konkretny realny byt to ogół ludzi — społeczeństwo, a istnienie jednostkowe człowieka wyłania się zeń jako produkt operacji abstrahowania. Ten sposób myślenia świadczy dobitnie o przyjęciu przez Nowickiego wyróżnionego punktu widzenia całości, co jest charakterystyczną cechą metody dialektycznej³³. Drugim momentem zastanawiającym jest przełamanie tradycji nakazującej widzieć w tym, co abstrakcyjne, byt jakościowo odmienny od tego, co konkretne; przyjmując tezę Nowickiego, nie można przecież tym samym przypisać jednostce ludzkiej takiego samego sposobu istnienia jak tradycyjnie wyróżniane abstrakcyjne twory, na przykład liczba czy barwa. Czym więc jest istnienie jednostkowe człowieka jako „coś abstrakcyjnego”? Również w tym punkcie przed inkontrolacją otwiera się szerokie pole refleksji.

Kolejnemu ważnemu i ciekawemu problemowi można nadać formę pytania, w jaki sposób istnienie jednostkowe człowieka jest zapośredniczone przez byt społeczny. Człowiek może stać się człowiekiem dlatego i tylko dlatego, że od pierwszych chwil istnienia „zanurzony” jest w bycie społecznym, z niego czerpie sposób i kształt swego istnienia, gdyż osobowość i sposób życia każdego człowieka w istotnej mierze zależą od spotkań z innymi ludźmi. Dodajmy, że zależność ta nie jest tylko jednostronna, ponieważ jednostka dojrzała i posiadająca bogatą osobowość potrafi programować swoje spotkania, a osobowość partnerów spotkań ma zasadniczy wpływ na ich przebieg. Podobnie cała nasza wiedza — w tym również wiedza o nas samych i o innych ludziach — jest zapośredniczona przez społeczną masę apercypcyjną, zatem nawet sam fakt, iż wiemy o swym własnym istnieniu, zawdzięczamy nie sobie, lecz określonej konfiguracji stosunków łączących nas z innymi ludźmi, współkształtującymi naszą wiedzę i światopogląd.

Teza o pierwotności bytu społecznego wobec bytu jednostkowego zostaje więc dookreślona i wyjaśniona przez tezę, że człowiek staje się człowiekiem dzięki spotkaniom i istnieje naprawdę tylko w spotkaniach.

Tischner w odniesieniu do tego zagadnienia ma do wyboru kilka różnych tradycji, z których każda proponuje inne podejście: źródłem inspiracji może być dla niego na pewno tomizm wraz z jego teologicznym tłem, być może katolicki personalizm w kształcie wyznaczonym przez *Humanizm integralny* Jacquesa Maritaina — niektóre poglądy Tischnera zdają się wyraźnie do niego nawiązywać — wreszcie fenomenologia. Z tomistyczną wizją osoby ludzkiej

³³ Zob. G. Lukàcs: *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*. Tłum. M. J. Siemek. Warszawa 1988, s. 82—83.

jako odrębnej, samodzielnej, realnie istniejącej substancji Tischner jednak rozstaje się zdecydowanie w swej krytyce antropologii filozoficznej M. Krąpca³⁴. Na temat personalizmu Maritaina, Mouniera i środowiska paryskiego „Esprit” wyraża się raczej lekceważąco, zaliczając go do nurtów myślowych w chrześcijaństwie nie mających zbyt wielkiego znaczenia³⁵. Najbliższe Tischnerowi wydaje się rozwiązanie, jakie proponuje fenomenologia. W artykule *Fenomenologia a socjologia* autor przytacza znamienne wypowiedź Husserla: „Fenomenologii chodzi o to, by zmieniając punkty widzenia, ujmować albo sam podmiot, albo wiele podmiotów odrębnie, w końcu zaś podmioty stanowiące wspólnotę; wie ona, że dwie pierwsze perspektywy pojawiają się jedynie na skutek abstrakcji. W naturalizmie konkretną rzeczywistością jest jednostka; w fenomenologii nie ma konkretnej rzeczywistości gdzie indziej, jak tylko we wspólnocie.”³⁶

Pamiętajmy jednak o tym, że nie jest to wypowiedź samego Tischnera, lecz Husserla, zacytowana przy okazji prezentacji jego poglądów socjologicznych i pozostawiona bez żadnego komentarza zawierającego akceptację bądź krytykę tych poglądów. Nigdzie natomiast w tekstach poświęconych prezentacji własnego stanowiska Tischnera nie udało mi się znaleźć potwierdzenia, że faktycznie podziela on ów pogląd twórcy fenomenologii. Niekiedy odnosi się natomiast wrażenie, że — wbrew przytoczonym uprzednio deklaracjom — bliższe mu jest stanowisko akceptujące substancjalną odrębność osoby niż propozycja poszukiwania konkretnej rzeczywistości nie w jednostce, lecz we wspólnocie. Na przykład w jednej z wcześniejszych swych prac, mianowicie w napisanym cztery lata przed *Schylkiem chrześcijaństwa tomistycznego* szkicu pt. *Z problematyki wychowania chrześcijańskiego* Tischner bez zastrzeżeń afirmuje nurt chrześcijańskiego wychowania, który według jego słów „idzie całkowicie prawidłowym torem”, i równie bezkrytycznie solidaryzuje się z leżącą u podstaw tej koncepcji wychowania chrześcijańską koncepcją człowieka, przyjmującą za jedną ze swych fundamentalnych tez, iż „człowiek jest osobą [...] pomiędzy moim Ja a twoim Ja nie ma drabiny, jest przerwa”³⁷.

³⁴ J. Tischner: *Człowiek poprzez okna systemu*. „Znak” 1976, nr 2 (260).

³⁵ „Francuski personalizm jest zjawiskiem, którego rola dziejowa raczej się skończyła [...] J. Lacroix — jeden z koryfeuszów ruchu — mówi, że personalizm był raczej inspiracją niż filozofią lub teologią. Dziś personalizm rozpytnął się. Inne filozofie człowieka mówią o człowieku więcej i głębiej.” Idem: *Polski kształt dialogu*. Paris 1981, s. 126—127.

³⁶ Ściśle biorąc, Tischner nie przytacza wprost wypowiedzi Husserla, lecz cytuje R. Toulemona, który powołując się na własną lekturę rękopisów Husserla znajdujących się w Archives-Husserl w Louvain, pisze: „[...] la phénoménologie permet de faire varier l'éclairage et de saisir, tantôt un seul sujet, tantôt plusieurs isolément, enfin, des sujets formant une communauté; elle sait que les deux premières perspectives ne débouchent que sur des abstractions. Dans le naturalisme, la réalité concrète est l'individu; en phénoménologie, il n'y a de réalité concrète que de la communauté.” R. Toulemon: *L'essence de la société selon Husserl*. Paris 1962, s. 317; por. J. Tischner: *Fenomenologia a socjologia*. W: idem: *Myślenie według wartości...*, s. 75.

³⁷ Idem: *Z problematyki wychowania chrześcijańskiego*. „Znak” 1966, nr 11 (149). Cytuję wg: idem: *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków 1975, s. 30 i 31.

Takie było stanowisko Tischnera w roku 1966. Potem nastąpiło jego głośne zerwanie z tomizmem i poszukiwanie innych źródeł inspiracji, wypływające z przekonania, że „o wielkości myśli chrześcijańskiej lepiej świadczą inni myśliciele niż przedstawiciele jej »oficjalnego« nurtu”³⁸. Lecz oto mamy pracę z roku 1981, zatytułowaną *Człowiek zniewolony i sprawa wolności*. W przeprowadzonych tam analizach spotkania ze złym człowiekiem dążącym poprzez groźbę do zniewolenia — analizach inspirowanych Hegłowską dialektyką pana i niewolnika, następnie opisem postaci Wielkiego Inkwizytora z Braci Karamazow Dostojewskiego i wreszcie Kartezjuszowską hipotezą „złośliwego geniusza” — uderza jedna wspólna cecha: wszystkie modele zniewolenia człowieka przez człowieka, jakie proponuje Tischner, są modelami całkowicie izolowanymi od kontekstu społecznego. Człowiek zniewolony „ma sprawę” wyłącznie z drugim człowiekiem spotykanym w horyzoncie zła. Inni ludzie — a przede wszystkim społeczeństwo jako całość, której elementami są pan i niewolnik — są w Tischnerowskich analizach całkowicie nieobecni.

Taki sposób ustawienia problemu rodzi istotne pytanie: Czy zastosowana tutaj redukcja problemu zniewolenia wyłącznie do relacji między dwiema osobami — panem i niewolnikiem — jest tylko zabiegiem metodologicznym służącym jedynie zbadaniu pewnego odcinka problematyki spotkania, czy też jest rezultatem przyjętego założenia, że pełnej prawdy o człowieku należy szukać właśnie przez abstrahowanie od jego bytu społecznego? Przytoczone krytyczne wypowiedzi Tischnera na temat metafizycznej koncepcji człowieka i deklarowana przezeń sympatia dla rozwiązań fenomenologicznych, połączona z wyeksponowaniem socjologicznej myśli Husserla, wydaje się temu przeczyć. A jednak brak bardziej zdecydowanego zajęcia stanowiska przez Tischnera pozostawia wątpliwość, czy mimo wszystko nie pozostał on wierny tak skwapliwie akceptowanej w 1966 roku chrześcijańskiej — a więc w szczególności personalistycznej — koncepcji człowieka; wszak z fenomenologii Tischner przejął tylko metodę, a przecież „czym innym jest rygor metody, a czym innym prawda o przedmiocie, do którego docieramy dzięki metodzie”, jak sam twierdzi³⁹. Tak więc na pytanie o stosunek Tischnera do tezy o pierwotności i konkretności społecznego bytu człowieka nie da się jednoznacznie odpowiedzieć, gdyż sam ten stosunek wydaje się niejednoznaczny.

Nasuwa się tu także interesujące spostrzeżenie dotyczące roli abstrakcji w konstytuowaniu jednostkowej podmiotowości człowieka. Nowicki, jak wiemy, stoi na stanowisku, że ze społecznego istnienia ludzi, które jest czymś pierwotnym i konkretnym, dzięki spotkaniom wyłania się i formuje istnienie jednostkowe jako rezultat abstrakcji. W pracy Józefa Tischnera *Bezdroża spotkań* znajdujemy natomiast następującą wypowiedź: „Idealem, ku któremu dąży

³⁸ Idem: *Polski kształt dialogu...*, s. 127.

³⁹ Idem: *Fenomenologia a socjologia...*, s. 75.

owo myślenie [chodzi o myślenie agatologiczne — K.W.], jest odkrycie nowej harmonii rzeczy, nowej zasady równowagi między człowiekiem a rzeczami. Drogą do osiągnięcia tego ideału jest abstrakcja. [...] Jedną stroną abstrakcji jest »odrywanie«. Zanim jednak »oderwie się« szczegół od szczegółu i szczegół od ogółu, trzeba oderwać rzecz ode mnie — źródła wszelkiej niepowtarzalności. Pierwszą ofiarą abstrakcji pada zatem Ja wzięte jako podmiot ujednokowiającej pasywności[...].”⁴⁰

Myślę, że istotą różnicy poglądów między Nowickim a Tischnerem na temat roli abstrakcji w konstytucji bytu ludzkiego jest kontrast wyrażający się w określeniach jednostki z jednej strony jako „rezultatu abstrakcji” (A. Nowicki), a z drugiej — jako „ofiary abstrakcji” (J. Tischner). W sformułowaniu Tischnera kryje się zapewne przekonanie, iż człowiek jednostkowy — osoba — jest kimś, od kogo można wprawdzie chwilowo abstrahować na użytek dokonywanego aktu poznawczego, lecz kogo istnienie jest faktem obiektywnym, realnym i konkretnym, wbrew Nowickiemu.

2.3.2. ISTOTA CZŁOWIEKA

Drugim zagadnieniem, któremu chciałbym poświęcić uwagę, jest zagadnienie istoty człowieka. Nowickiego i Tischnera łączy wspólna krytyka esencjalizmu w antropologii. Obaj zgadzają się co do tego, że istoty człowieka nie należy szukać, zgłębiając jego strukturę ontyczną; natomiast kierunki ich poszukiwań, choć nie pozbawione punktów wspólnych, ostatecznie wyraźnie się rozchodzą.

W podejściu Nowickiego do zagadnienia istoty człowieka konstytutywne są dwa momenty. Pierwszy to przekonanie o wewnętrznej sprzeczności tkwiącej w naturze człowieka. Sprzeczność ta stanowi zinterioryzowaną w człowieku sprzeczność między istnieniem jednostkowym a bytem społecznym. Człowiek jest istotą dramatycznie rozdartą. Jest tylko osobą, a zarazem czymś więcej: częścią ogromnej wspólnoty ludzkiej. Jest tylko jednym z wielu, a zarazem kimś więcej: jedyną, niepowtarzalną indywidualnością. Jest bytem niespójnym i rozbitym — owszem, lecz gdyby tak nie było, czy powstałaby kultura? Motorem rozwoju, źródłem wszelkiego ruchu, motywem ludzkich działań są przecież sprzeczności zewnętrzne i wewnętrzne⁴¹, a spośród nich na pierwsze miejsce wysuwa się tkwiąca w naturze ludzkiej sprzeczność między tym, co własne, jedyne i niepowtarzalne, a tym, co wspólne, zbiorowe, społeczne.

⁴⁰ Idem: *Bezdroża spotkań...*, s. 150.

⁴¹ Zob. A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł...*, s. 73—76 i 115.

Drugi moment wiąże się ze sposobem postawienia pytania o istotę człowieka. Tischner przeprowadzając krytykę marksistowskiego ujęcia tego problemu na przykładzie koncepcji Luciena Séve'a⁴², dokonuje rozróżnienia trzech możliwych sposobów podejścia: arystotelesowsko-tomistyczne — istota każdego bytu, a więc również człowieka, znajduje się w nim samym; marksistowskie — istota człowieka znajduje się poza nim i może być przezeń „pryswajana”; człowiek jest tym, czym jest, dzięki projekcji określonych stosunków społecznych na swoje nieokreślone wnętrze (zgodnie z dokonaną przez Séve'a interpretacją VI tezy o Feuerbachu); transcendentalistyczne — cały świat ludzkiego otoczenia wraz ze swą strukturą jest tym, czym jest, dzięki projekcji sensu wypływającej z transcendentalnego źródła aktów konstytucji sensu, a źródłem tym jest człowiek.

Nowicki w swej filozofii konsekwentnie stoi na gruncie założeń materializmu historycznego i dialektycznego. W szczególności akceptuje treść VI tezy o Feuerbachu. Interpretuje ją jednak zupełnie inaczej, niż czyni to Séve, a za nim Tischner, którzy rozumieją wypowiedź Marksa jako postulat poszukiwania istoty człowieka poza człowiekiem. Nowicki wychodzi z założenia, które zawdzięcza swemu spotkaniu z filozofią G. Bruna i za jego pośrednictwem z R. Lullusem: istotę każdego bytu konstytuuje specyficzna dlań funkcja. Oznacza to zupełnie inne postawienie pytania o istotę człowieka: nie „gdzie się znajduje?”, lecz „jak się ujawnia?”

Nowicki rozpoczyna odpowiedź od stwierdzenia, że podstawową funkcją, w której ujawnia się a zarazem konstytuuje istota człowieka, jest *hominificare*, czyli uczłowieczanie⁴³. W omawianym uprzednio kontekście oznacza to, że — po pierwsze — istota nie jest czymś gotowym, danym człowiekowi od początku, zanim jeszcze przedsięwzięcie jakiejkolwiek działanie (wbrew arystotelizmowi), po drugie — istota nie jest czymś zewnętrznym, istniejącym niezależnie od konkretnej jednostki i możliwym do przyswojenia jedynie w procesie interioryzacji stosunków społecznych (wbrew przytoczonej interpretacji stanowiska marksistowskiego), po trzecie — istota człowieka nie jest usytuowana transcendentalnie wobec świata człowieka (wbrew transcendentalizmowi). Według Nowickiego istota człowieka konstytuuje się i ujawnia w relacjach, które bądź dzięki jego aktywności, bądź dzięki wewnętrznej gotowości do uczestnictwa, którą można oddać słowem *se disponere*⁴⁴ — na-

⁴² J. Tischner: *Marksizm a teoria osobowości*. „Znak” 1976, nr 5 (263).

⁴³ Zob. A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł...*, s. 17.

⁴⁴ „Brak polskiego słowa dla całokształtu czynności związanych z przygotowaniem przestrzeni spotkania — pisze Nowicki — kaže nam sięgnąć do łaciny, w której znajduje się odpowiednie słowo, mianowicie: *dispositio*. Oznacza ono panowanie człowieka nad przestrzenią (»dysponowanie« nią) wyrażające się w porządkowaniu tego, co ją wypełnia. A związek etymologiczny łacińskich słów: *dispositio* i *compositio* wskazuje na to, że to porządkowanie ma w sobie coś z »komponowaniem«, jest czynnością twórczą, wymagającą inwencji. [...] Sięgając po słowo *dispositio*, kierowałem się jednak przede wszystkim jeszcze inną jego właściwością. Chodzi o to, że przygotowanie spotkania polega nie tylko na uporządkowaniu przestrzeni zewnętrznej, ale także na przygotowaniu samego siebie (nie tylko *disponere*, ale również »*se disponere*«). Stąd cenna dwuznaczność słowa *dispositio* oznaczającego zarówno dysponowanie przedmiotami, jak i wewnętrzną gotowość do spotkania, którą można interpretować jako analogiczne porząd-

wiązują się między nim jako „podmiotem” a trzema możliwymi rodzajami „kresów” (zgodnie z klasycznym rozróżnieniem podmiotu i kresu relacji). Są nimi: rzecz (wówczas mamy do czynienia z eksterioryzacją), drugi człowiek (wtedy mówimy o spotkaniu) oraz własne Ja (w przypadku autokreacji). Relacje te nigdy nie występują samodzielnie w sposób „czysty” — przeciwnie, zjawisku którejkolwiek z nich zawsze towarzyszy jednoczesne zachodzenie obu pozostałych. Tak na przykład proces eksterioryzacji prowadzi zawsze do utrwalenia części własnej osobowości w dziele, co z jednej strony jest w sposób oczywisty elementem autokreacji, gdyż „osobowość ludzka formuje się przede wszystkim w procesie eksterioryzacji”⁴⁵, a z drugiej — następuje zawsze w określonym kontekście społecznym, dzięki któremu wytworzona rzecz staje się „narzędziem” spotkania twórcy — najpierw z osobami współuczestniczącymi w jej powstawaniu, jako że „z inkontrolologicznego punktu widzenia dzieła, w które człowiek eksterioryzuje własną osobowość, są zawsze produktem społecznym, w którym obecny jest nie tylko sam twórca, ale również jego »świat«: wielość wielorakich powiązań z innymi ludźmi”⁴⁶, a następnie z odbiorcami bądź użytkownikami. Podobnie rzecz się ma z pozostałymi relacjami, jednakże wyodrębnienie ich jako jakościowo różnych składników procesu uczłowieczania jest ważne i potrzebne ze względów metodologicznych.

Istotę człowieka stanowi więc uczłowieczanie, a podstawowym sposobem realizacji tej istototwórczej funkcji jest tworzenie świata dzieł, gdyż w procesie tworzenia dzieła najpełniej ujawnia się nierozdzielna jedność trzech aspektów uczłowieczania: eksterioryzacji, spotkania i autokreacji.

Tischner odnosi się z dużą rezerwą do poszukiwań filozoficznych zmierzających do odkrycia istoty człowieka. W tym względzie zajmuje stanowisko krytyczne zarówno wobec klasycznej metafizyki, marksizmu, filozofii transcendentnej, jak i fenomenologii. O ile jednak jego stosunek do propozycji rozwiązań formułowanych w obrębie tomizmu i marksizmu jest zdecydowanie negatywny⁴⁷, o tyle jego własna propozycja sytuuje się dość blisko fenomenologii. Tischner dokonuje jednak drobnej, lecz bardzo ważnej korekty. Według Husserla drogą dotarcia do istoty rzeczy jest doświadczenie źródłowo prezentujące, w którym poznawany przedmiot stanowi intencjonalny korelat aktu świadomości. „Analizy spostrzeżenia są wtedy analizami dotyczącymi istoty”, a „istota” oznacza „to, co we własnym bycie pewnego indywiduum da się odnaleźć jako jego »co«”⁴⁸. Sensowne jest zatem pytanie, czy w doświad-

kowanie przestrzeni wewnętrznej.” A. Nowicki: *Przestrzeń spotkań. Prolegomena do inkontrolologicznej filozofii przestrzeni*. W: *Filozofia przestrzeni*. Red. A. Nowicki. Lublin 1985, s. 12—13.

⁴⁵ Idem: *Człowiek w świecie dzieł...*, s. 114.

⁴⁶ Idem: *Portrety filozofów w poezji, malarstwie i muzyce*. Lublin 1978, s. 17.

⁴⁷ Por. J. Tischner: *Marksizm a teoria osobowości...*; idem: *Polski kształt dialogu...*; idem: *Człowiek poprzez okna systemu...*

⁴⁸ E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie*. Tłum. A. Wajsa. Warszawa 1982, s. 102; idem: *Idee czystej fenomenologii i filozofii fenomenologicznej*. T. 1. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 20.

czeniu spotkania, które jest źródłowym doświadczeniem drugiego człowieka⁴⁹, także odsłania się jego istota? Tischner jednak odpowiada: nie można w człowieku poszukiwać jego istoty, ponieważ z góry wiadomo, że się tam jej nie znajdzie. Nie znaczy to wcale, że istota człowieka jest poza człowiekiem. Poza człowiekiem tym bardziej nie ma czego szukać. Rzecz w tym, że poszukując istoty człowieka, nie pozna się prawdy o człowieku, bo przecież istota to jest „co” danego bytu. A odnajdując w człowieku jego „co”, dokonujemy tym samym jego reifikacji. To jest wspólny zarzut Tischnera przeciwko tomizmowi, marksizmowi i fenomenologii. Człowiek bowiem to nie „co”, lecz „kto” — oto *clou* problemu. Dotarcie do istoty może się powieść dzięki zastosowaniu redukcji eidetycznej w akcie intencjonalnym, którego korelat to rzecz. Doświadczenie spotkania natomiast jest jak najdalsze od doświadczenia rzeczy — tym, co (a raczej: tym, kto) się źródłowo prezentuje w spotkaniu, jest wszak drugi człowiek jako podmiot, zatem prawdy o drugim człowieku — tej prawdy, która uobecnia się w wyniku spotkania — nie możemy nazwać istotą. Nie tylko ze względów czysto terminologicznych, jak dbałość o ostrość zakresu i adekwatność używanych terminów, lecz przede wszystkim ze względu na to, jak doświadczamy najgłębszej prawdy o rzeczach, a jak — najgłębszej prawdy o człowieku. Są to doświadczenia zupełnie różne i dlatego nie mamy prawa nazywać ich treści tym samym słowem. To, co miałyby być „istotą” człowieka — treść doświadczenia spotkania — wymyka się nie tylko definicji; wymyka się w ogóle wszelkiemu pojęciu.

Przystępując do opisu doświadczenia spotkania, dotykamy granicy języka — przynajmniej w jego funkcji deskryptywnej. Jesteśmy więc skazani na metaforę. Prawda o drugim człowieku jest czymś niesłychanie kruchym i nietrwałym, dlatego wyjątkowo łatwo ją zniekształcić stosując niewłaściwe narzędzia badawcze — przestrzega Tischner. Poszukując takiego narzędzia poznania, które byłoby zdolne z całą subtelnością dotrzeć do owej nieuchwytniej prawdy, Tischner sięga do metafory twarzy (podążając w ślad za E. Lévinasem)⁵⁰. To rozwiązanie dość ryzykowne, ponieważ próby opisu

⁴⁹ J. Tischner: *Fenomenologia spotkania*. „Analecta Cracoviensia” 1978, T. 10, s. 73.

⁵⁰ „Czym jest twarz? Na to pytanie nie będzie odpowiedzi” — pisze Tischner (*Emmanuel Lévinas*. W: *idem: Myślenie według wartości...*, s. 178), gdyż „twarz wymyka się definiowaniu. Niemniej istnieje możliwość opisu twarzy, opisu naprowadzającego na »widzenie« twarzy, na »czytanie w niej«”. (*idem: Fenomenologia spotkania...*, s. 73); „Twarz wydaje się tym, co najmniej uchwytne, niemożliwe do określenia, co jednak raz ujęte, na przekór swej nieokreśloności, decyduje o naszym najgłębszym odniesieniu do drugiego. Nie umiemy pojąć twarzy drugiego, nie umiemy jej nazwać inaczej jak tylko własnym imieniem, zarazem jednak wszystko, co o drugim wiemy, wiemy poprzez przyznanie jego uchwyczonej lub przynajmniej domniemanej twarzy.” (*Ibidem*, s. 83) Podobnie pisał Lévinas: „Le visage est présent dans son refus d'être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c'est à dire englobé. Ni vu, ni touché - car dans l' sensation visuelle ou tactile, l'identité du moi enveloppe l'altérité de l'objet qui précisément devient contenu.” E. Lévinas: *Totalité et Infini*. La Haye 1961, s. 168.

twarzy zarówno Lévinasowskie, jak i Tischnerowskie wykraczają jeśli nie poza granice języka, to w każdym razie poza granice dyskursywnej filozofii. (Niekiedy wydaje się, że również poza granice logicznego myślenia — na przykład w pracy *Fenomenologia spotkania* na stronie 93 czytamy: „[...] twarz jest istotą żyjącego człowieka”, a w tym samym tekście na str. 74 pada stwierdzenie: „[...] twarz nie jest więc istotą”). Mamy tu do czynienia z opisami poetyckimi, które oddziałując na wyobraźnię i rozbudzając skojarzenia, mają naprowadzić czytelnika na jakąś intuicję, swym rodzajem literackim przypominają zatem raczej ewangeliczne przypowieści niż tekst filozoficzny. Pamiętajmy jednak, że ks. Tischner decyduje się na to dość rozpaczliwe — jak na filozofa — wyjście jedynie pod wpływem stanowczego przekonania, że jedynym alternatywnym rozwiązaniem jest „uniwersalne złudzenie”⁵¹. Świadomości możliwości zniekształcenia prawdy, spróbujmy pomimo to zaproponować pewną interpretację Tischnerowskiej „fenomenologii twarzy”, starając się nie wykraczać poza ramy dyskursu filozoficznego.

Husserl realizując swój zasadniczy postulat „z powrotem do rzeczy”, proponuje, by zacząć od rozważenia zjawiska jako zjawiska, w oderwaniu od pytania o realne istnienie zjawiającego się przedmiotu. W ten sposób fenomenologia istoty zjawisk staje się warunkiem możliwości orzekania o prawdzie realnego bytu. Podobnie Tischner rozwija fenomenologię twarzy jako warunek orzekania o prawdzie rzeczywistego bytu poza twarzą; lecz tym bytem nie jest „rzecz w sobie”, tylko drugi człowiek — „prawdziwy transcendens”⁵². Do prawdy o rzeczy dochodzi się poprzez zjawisko. Do prawdy o człowieku dochodzi się poprzez twarz. Twarz jest „zjawianiem się” prawdy o człowieku, „zewnętrznym widokiem prawdy człowieka”⁵³ — tym jest, gdy rozpatrujemy fenomen twarzy z punktu widzenia tego, komu się ukazuje. Równocześnie z punktu widzenia człowieka, który odsłania swoją twarz w spotkaniu, jest ona sposobem bycia. Jest więc zarazem odsłonięciem i „istoczeniem”⁵⁴ prawdy człowieka. Moment ujawnienia twarzy to także moment jej ukonstytuowania. Do ukonstytuowania i ujawnienia twarzy dochodzi w sytuacji granicznej, która zmusza człowieka do ostatecznego opowiedzenia się za wartościami uznanymi za własne. Sytuacja graniczna jest momentem, w którym złudzenia są niemożliwe, bo nie ma miejsca na kłamstwo i fałsz tam, gdzie „waży się

⁵¹ J. Tischner: *Człowiek poprzez okna systemu...*, s. 315—317.

⁵² Idem: *Fenomenologia spotkania...*, s. 75 i 80; określenia „poza twarzą”-„au-delà du visage” — używa wielokrotnie E. Lévinas, zob. np. *Totalité et Infini...*, s. 232—264.

⁵³ J. Tischner: *Bezdroża spotkań...*, s. 141.

⁵⁴ „Twarz nie jest więc »istotą« raczej »istoczeniem«, jest miejscem, w którym pojawia się prawda człowieka.” Idem: *Fenomenologia spotkania...*, s. 74. Słowo „istoczenie” jest polskim odpowiednikiem Heideggerowskiego *wesen*. Zob. M. Heidegger: *Budować — mieszkać — myśleć. Słownik terminologiczny*. Oprac. K. Michalski. Warszawa 1977, s. 341—343.

ludzkie być albo nie być”⁵⁵. Ta ostateczna prawda o człowieku — twarz — odpowiada więc ostatecznie prawdzie o rzeczy, którą jest istota. Twarz jest zarazem prawdą o wartościach: sposobem bycia człowieka wobec wartości.

Obu filozofom — Tischnerowi i Nowickiemu — chodzi więc zasadniczo o to samo: o dotarcie do najgłębszej prawdy o człowieku. Obaj są zgodni co do tego, że źródłem tej najgłębszej prawdy jest spotkanie. Zdaniem Nowickiego istota człowieka, zdaniem Tischnera twarz zarazem konstytuuje się i ujawnia⁵⁶. Ukonstytuowanie to akt, którego korelatem jest podmiot konstytucji. Ujawnienie się natomiast nie jest możliwe bez świadka. Skoro oba te akty następują razem, oznacza to, że może się to stać jedynie w spotkaniu. Twarz czy istota konstytuuje się zawsze wobec drugiego człowieka. Co więcej, według Tischnera ukonstytuowanie się twarzy jest wolnym aktem osoby, a więc nie może nastąpić w sposób bierny; podobnie u Nowickiego istota człowieka konstytuuje się poprzez funkcję, którą jest wszechstronna aktywność uczłowieczająca świat. Ta aktywistyczna postawa także łączy obu filozofów.

Różnią się natomiast wyraźnie prawdy, jakie zdaniem porównywanych autorów realizują się i ubecniają w owym akcie. Różnica ta streszcza się w następującym zestawieniu: dla Nowickiego człowiek jest istotą uczłowieczającą świat, dla Tischnera — istotą realizującą wartości. Oznacza to w szczególności, że Nowicki koncentruje uwagę na wartościach tkwiących w człowieku immanentnie: człowiek to źródło wartości, których projekcja i realizacja w otaczającym świecie wyznaczają sposób jego istnienia. Dla Tischnera natomiast sferę najbardziej pierwotną i podstawową stanowi sfera wartości. Wartości istnieją obiektywnie, choć nie realnie, a człowiek jest bytem istniejącym „w stronę wartości”⁵⁷, których istnienie poprzedza (oczywiście, w sensie ontycznym, a nie w następstwie czasowym) jego własne istnienie. Ta różnica jest różnicą ostateczną, której nie da się usunąć. U jej podstaw bowiem tkwią najbardziej fundamentalne założenia obu filozofii.

⁵⁵ J. Tischner: *Przestrzeń obcowania z Drugim*. „Analecta Cracoviensia” 1977, T. 7, s. 84. Pojęcie „sytuacja graniczna” pochodzi od K. Jaspersa. Zob. K. Jaspers: *Grenzsituationen*. In: idem: *Philosophie*. Bd. 2. Berlin 1973.

⁵⁶ Zob. A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł...*, s. 16. „To funkcja konstytuuje istotę. [...] Gdy pojawia się czynność, wówczas powstaje i ujawnia się prawdziwa natura bytu będącego podmiotem tej czynności”, oraz s. 17: „[...] z różnych czynności jedna wszelako jest czynnością wyłącznie ludzką, mianowicie *hominificare*. Spełnianie tej czynności tworzy i ujawnia istotę człowieka” i s. 18: „[...] istotę dzieł konstytuuje i ujawnia ich funkcja”. Por. J. Tischner: *Bezdroża spotkań...*, s. 137—138: „[...] właśnie w owym szczególnym [...] sposobie przeżywania egzystencjalnego bólu odsłania się i zarazem konstytuuje ludzka twarz. [...] Twarz człowieka ujawnia się [...] w sytuacji granicznej. [...] Ale, czy idzie wtedy tylko o ujawnienie? Pojęcie ujawniania zakłada, że twarz istniała już wcześniej, a teraz jedynie odsłania się. Tymczasem jest inaczej: twarz ujawnia się i zarazem konstytuuje.”

⁵⁷ Idem: *Impresje aksjologiczne*. W: idem: *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 180.

Człowiek Nowickiego jest usytuowany w świecie zbudowanym wyłącznie z materii i nie zawierającym nikogo ani niczego takiego, czemu byłby bezwzględnie podporządkowany. W świecie Nowickiego wszystko jest przekształcalne. Oczywiście, istnieją obiektywne prawa rządzące procesami fizycznymi tego świata, lecz prawa przyrody można poznawać i wykorzystywać do swych celów, zyskując w ten sposób panowanie nad nimi — tak, jak sprawny rzemieślnik panuje nad swym warsztatem pracy.

W filozofii Tischnera natomiast człowiek jest jednocześnie umieszczony w dwóch odrębnych porządkach: w obiektywnym, realnym porządku świata materialnego, który może kształtować, choć sam podlega jego ograniczającym i przekształcającym wpływom, oraz w nie mniej obiektywnym, lecz irrealnym, niematerialnym, nierozciągłym i beczasowym porządku świata wartości. Ten drugi porządek jest absolutny i nieprzekształcalny, a zarazem dla człowieka obligujący. Wartości (pozytywne i negatywne) można realizować w otaczającym nas świecie materialnym, przekształcając go niejako na obraz i podobieństwo świata wartości. Ta perspektywa osadzenia człowieka w dwóch różnych i niesymetrycznych względem siebie porządkach jest całkowicie nie do pogodzenia z materializmem Nowickiego.

2.3.3. WYGLĄD

Na marginesie rozważań o istocie człowieka obaj autorzy spotykają się we wspólnym poglądzie na zagadnienie wyglądu. Zgadniają się co do tego, że wygląd człowieka — mówiąc językiem Tischnera — nie otwiera horyzontu prawdziwego poznania człowieka i nie decyduje o tym, czym on jest. Nowicki napotyka ten problem w rozwijanej przez siebie teorii portretu, zastanawiając się, co właściwie przedstawia obraz, na którym namalowano postać ludzką, i dochodzi do wniosku, że wygląd jest wprawdzie tym, z czym niektórzy ludzie subiektywnie się utożsamiają (wybierając jednak ten spośród wielkiej liczby zmieniających się w ciągu życia wyglądown, który z jakichś powodów uważają za najkorzystniejszy, to znaczy najlepiej wyrażający ich aktualną osobowość), lecz znacznie więcej mówią o człowieku przedmioty, którymi się otacza (ubranie, książki, narzędzia pracy, symbole przekonań i inne), a jeszcze więcej mówią o nim jego spotkania z innymi ludźmi oraz podejmowane przezeń czynności. Dzieje się tak dlatego, że „nie wygląd (*species exterior*), lecz funkcja (*actio*) ujawnia prawdziwą naturę człowieka”⁵⁸.

Tak jak Nowicki przeciwstawia wyglądowni funkcję — czyli podstawowy czynnik konstytuujący istotę człowieka — tak Tischner dokonuje zestawienia wyglądu z twarzą: „Człowiek jest taki, jaką jest jego twarz. Twarz nie jest tym samym co wygląd człowieka [...]. Poprzez wyglądown dane są nam rzeczy oraz

⁵⁸ A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł...*, s. 23.

ciała zwierząt i ludzi, ale wyglądy człowieka nie odsłaniają nam tego, kim człowiek jest” — pisze w *Fenomenologii spotkania*. Podkreślenie przez obu autorów potrzeby poszukiwania najgłębszej prawdy o człowieku na innej drodze niż poprzez wyglądy stanowi świadectwo sprzeciwu wobec wszelkich naturalistycznych koncepcji człowieka i wyraz opowiedzenia się za koniecznością stosowania w badaniach nad specyfiką ludzkiego sposobu istnienia innych metod niż fizykalistyczna obserwacja wyglądów i dających się ilościowo opisać zachowań.

2.3.4. DZIEŁO

Interesujące okazuje się zestawienie poglądów Nowickiego i Tischnera na temat tego, czym jest dzieło i kim jest człowiek jako twórca dzieł. Nowicki dopatruje się w tworzeniu dzieł szczególnie ważnego sposobu realizacji funkcji *hominificare* („uczłowieczania”), która konstytuuje i ujawnia istotę człowieka. Dlatego pytanie o stosunek człowieka do świata dzieł jest jednym z centralnych pytań inkontrologii.

Odpowiedź na to pytanie rozpoczyna się wraz z pierwszym zdaniem książki *Człowiek w świecie dzieł*, które brzmi: „W świecie dzieł, czyli rzeczy wytwarzanych przez ludzi, człowiek jest u siebie.” W zdaniu tym zawiera się kilka doniosłych myśli. Pierwsza z nich to myśl, że świat dzieł jest przestrzenią, gdzie człowiek jest u siebie. Taką przestrzeń starożytni Grecy określali słowem *ethos*. Świat dzieł jest zatem ethosem człowieka. Druga myśl to ta, że świat dzieł jest światem rzeczy wytwarzanych przez ludzi, każde zatem dzieło ma w sobie coś z rzeczy, a zarazem coś z człowieka. Podobnie jak Bruno „abstrakcyjnemu Bogu oderwanemu od świata rzeczy przeciwstawił Naturę będącą »bogiem w rzeczach« (*natura est deus in rebus*)”, tak Nowicki „abstrakcyjnemu człowiekowi, oderwanemu przez filozofię idealistyczną od świata rzeczy” przeciwstawia „Kulturę, będącą »człowiekiem w rzeczach« (*cultura est homo in rebus*), czyli światem niezliczonych cudownych dzieł ludzkich, stanowiących uczłowieczoną część wszechświata.”⁵⁹

W filozofii spotkania Nowickiego pojęcie „dzieło” pełni funkcję nieco podobną do tej, jaką w myśleniu dialogicznym M. Bubera pełni pojęcie *das Zwischen* („między”). Buber wyróżnia sferę „między” jako „coś ontycznego, czego nie można znaleźć nigdzie w przyrodzie”, a co stanowi ontologiczne podłoże „podstawowego faktu ludzkiej egzystencji”, jakim jest „człowiek z człowiekiem”. Dla niego więc wprowadzenie kategorii *das Zwischen* stanowi

⁵⁹ Ibidem, s. 9; Nowicki nawiązuje do wypowiedzi G. Bruna w *Spaccio de la bestia trionfante*. In: G. Bruno: *Dialoghi italiani*. Firenze 1958, s. 776.

wstęp do metafizyki spotkania: „[...] jeżeli ja i ktoś inny — pisze Buber — spotykamy się, »przytrafiaamy się sobie«, suma tego nie może być dokładnie podzielona. Tutaj istnieje »reszta«. Gdzieś, gdzie dusze się kończą, a świat się jeszcze nie zaczął. Ta »reszta« jest właśnie czymś zasadniczym.”⁶⁰

Tym elementem Buberowskiej koncepcji, który pozwala mówić o podobieństwie z inkontrologią, jest wyróżnienie sfery „między” jako odrębnej bytowo, charakteryzującej się innym sposobem istnienia niż jej korelaty. W rozważaniach Andrzeja Nowickiego taką bytowo odrębną sferą, odpowiadającą pod tym względem Buberowskiej idei „między”, jest świat dzieł ludzkich. Zachodzą jednak dwie podstawowe różnice między Buberem a Nowickim. Po pierwsze — świat dzieł dla Nowickiego to fragment rzeczywistości materialnej, podczas gdy Buberowska sfera „między” istnieje całkowicie innym sposobem niż materia. Po drugie — o ile u Bubera *das Zwischen* sytuowało się wyłącznie między człowiekiem a człowiekiem, w propozycji Nowickiego jest inaczej: dzieło jest zarazem między człowiekiem a rzeczą i między człowiekiem a człowiekiem.

Jest między człowiekiem a rzeczą, gdyż jako istniejąca obiektywnie część rzeczywistości fizycznej należy do świata rzeczy, a jako rezultat procesów eksterioryzacji staje się częścią swego twórcy i w ten sposób należy do świata człowieka. Dzieło to rzecz, ale rzecz uczłowieczona. Można zatem powiedzieć, że dzieło jest ucieleśnioną i zobiektywizowaną relacją między człowiekiem a rzeczą. Są w nim elementy rzeczy — obiektywne cechy fizyczne, i elementy ludzkie — utrwalona częśćka osobowości twórcy. Wskutek istnienia dzieła jak gdyby zaciera się granica między człowiekiem a rzeczą: rzecz nabiera cech ludzkich, stając się podmiotem oddziaływania na odbiorców i podmiotem budowania kultury — a więc podmiotem uczłowieczania świata! — człowiek zaś częściowo utożsamia się z rzeczą, będąc niekiedy „bardziej sobą” w wytworzonych przez siebie rzeczach niż we własnym ciele⁶¹. To rodzi potrzebę wyodrębnienia dzieła jako osobnej kategorii ontologicznej: rzeczy uczłowieczonej, istniejącej innym sposobem istnienia niż rzeczy i niż ludzie.

⁶⁰ M. Buber: *Das Problem des Menschen*. Heidelberg 1954, s. 165—166 i 167—168. Tekst polski cytuję wg idem: *Człowiek z człowiekiem*. Tłum. F. Jęcz. „Przystań” [Poznań] styczeń 1981, s. 85—89, *passim*.

⁶¹ A. Nowicki: *O sposobach istnienia człowieka w książce*. „Studia o Książce” 1973, T. 4, s. 17; por. także fragment pracy A. Nowickiego: *Ostatnia noc Vaniniego*. Katowice 1976, s. 140:

— A twoja dusza, mistrzu Vanini? — zapytała Leonora.

— W tej chwili przebywa raczej w moich rękopisach niż w moim ciele. Myślami jestem w Lyonie i czuję, jak pięści mnie dotknięcie delikatnych dłoni pani De Harsy, wyglądającej karty rękopisu i sprawdzającej, czy drukarze prawidłowo składają mój *Amfiteatr*. Jeszcze kilka miesięcy, a pani De Harsy sprawi, że zostaną zwielokrotniony i pachnące czarną farbą egzemplarze rozfruną się jak stado ptaków po całym świecie. I ja prawdziwy będę tam, w nich, bardziej niż tu.”

Dzieło jest również czymś między człowiekiem a człowiekiem. Istnieje bowiem jako dzieło tylko wówczas, gdy staje się elementem kultury, czyli aktywnym podmiotem oddziaływania na osobowość odbiorców. W teorii dzieła literackiego znana jest teza, że każdy twórca wbudowuje w strukturę swego dzieła warstwę „odbiorcy wirtualnego”⁶². Teza ta daje się rozciągnąć na wszystkie dzieła sztuki, a nawet na wszystkie wytwory ludzkiej pracy, gdyż wszystko to, co człowiek wytwarza, w zamyśle projektanta lub wykonawcy przeznaczone jest dla kogoś. Lecz istnienie odbiorcy wirtualnego nie wyczerpuje jeszcze sensu bycia dziełem. „Życiem” dzieła, jego istotą, jest bowiem podmiotowe oddziaływanie na osobowość rzeczywistych ludzi — aktualnych odbiorców — dokonujące się dzięki utrwalonej w dziele osobowości twórcy. Dzieło pośredniczy między człowiekiem a człowiekiem w przekazywaniu treści przeżyć wewnętrznych, doznań i przemyśleń. Jest ucieleśnioną i zobiektywizowaną relacją między osobowościami twórcy i odbiorcy. Zachodzenie tej relacji powoduje przekształcenie osobowości obu jej uczestników: odbiorca interioryzuje pewne (wyselekcjonowane w akcie recepcji) elementy osobowości twórcy, wskutek czego ten ostatni staje się „obecny” swoistą formą obecności (podmiotową lub przedmiotową) w osobowości odbiorcy; przekształcenie osobowości twórcy natomiast dokonuje się na kilka sposobów:

- sam fakt powstania dzieła, będącego utrwaloną w rzeczy częścią osobowości, powoduje jej swoiste „rozszerzenie”;
- zwrotne oddziaływanie dzieła na swego twórcę, który widzi w nim własne zwierciadło czy autoportret, uruchamia dialog między twórcą „żywym” a twórcą „utrwalonym”; dialog ów może spowodować przemieszczenie lub wzbogacenie warstw osobowości twórcy (alegoryczny obraz tego procesu możemy dostrzec w micie o Pigmalionie);
- włączenie dzieła w obieg społeczno-kulturowy otwiera „horyzont spotkania” twórcy z odbiorcami, które może się przekształcić w dialog kształtujący osobowość twórcy.

Dzieło jest więc zarazem rezultatem i narzędziem uczłowieczania świata, a jednocześnie podstawowym „narzędziem” spotkania człowieka z człowiekiem. Stąd wniosek, że istota człowieka konstituuje się i ujawnia przede wszystkim w procesie tworzenia dzieł. Na pytanie, czym jest człowiek, można zatem udzielić dwóch równoważnych odpowiedzi: człowiek jest istotą uczłowieczającą świat i człowiek jest istotą wytwarzającą dzieła.

Szczególne miejsce w świecie dzieł ludzkich (nie sposób tutaj podjąć ważnego, lecz odrębnego tematu struktury tego świata i jego zawartości, związanego z pytaniem o zakres przedmiotowy nazwy „dzieło” w interpretacji Nowickiego) zajmuje dzieło sztuki. Dzieje się tak dlatego, że spośród rzeczy

⁶² Zob. *Słownik terminów literackich*. Red. J. Sławiński. Warszawa—Wrocław—Kraków—Gdańsk 1976, s. 274—275.

otaczających człowieka dzieło jest najbliżej i na najwięcej różnych sposobów związane z człowiekiem; a sens i wartość dzieła kształtowane są bez reszty przez spotkania, które ono umożliwia. Dzieło sztuki zaś, będące jednym z wielu rodzajów dzieł, jest bardziej interesujące niż inne ze względu na większą intymność związku artysty z dziełem: dzieło sztuki jest o wiele bardziej osobiste i w znacznie większym stopniu odsłania osobowość twórcy niż — powiedzmy — praca naukowa czy przedmiot użytkowy.

Dla Tischnera pojęcie dzieła nie odgrywa takiej roli jak w filozofii Nowickiego. Znajdujemy jednak u niego kilka ważnych myśli dotyczących dzieła sztuki, sformułowanych na marginesie rozważań o roli piękna w spotkaniu w artykule *Bezdroża spotkań*. Z pewnością nie stanowią one systematycznego wykładu poglądów Tischnera na charakter i specyfikę dzieła sztuki, gdyż zostały umieszczone w tekście wyłącznie dla rozjaśnienia opisu sytuacji, w której człowiek dąży do uczynienia z drugiego człowieka swego dzieła sztuki (na przykładzie bohaterów *Dziennika uwodziciela* S. Kierkegarda), lecz myślę, że są charakterystyczne dla sposobu myślenia Tischnera i dlatego warto je tu przytoczyć. We wspomnianej pracy czytamy: „Czego oczekuje artysta po swoim dziele sztuki? Oczekuje, aby było pełnym, to znaczy samoistnym dziełem sztuki. Artysta postępuje zgodnie z logiką piękna. Piękno nie potrzebuje nikogo, nawet artysty. Artysta o tym wie. [...] Artysta musi dążyć do tego, by dzieło jego sztuki oderwało się od niego. Nie zaciąga on wobec swego dzieła żadnych moralnych zobowiązań, w szczególności obowiązku wierności. Doskonale dzieło sztuki to dzieło w pełni samodzielne. Jeśli tworzenie jest aktem czystej wspaniałomyślności, nie powinno być żadnej wdzięczności. Tworzyć to znaczy nie mieć.”⁶³

Różnica w porównaniu ze stanowiskiem Nowickiego rysuje się tu wyraźnie. Jaka jest jej geneza?

Według Tischnera dzieło sztuki ma wyrażać prawdę absolutną o tym, jaki jest lub jaki powinien być świat, a więc prawdę transcendującą swego twórcę i w ogóle każdego człowieka. Dzieło sztuki ma ponadto ukazywać wartość, która jest sensem sama przez się. Dlatego prawdziwe dzieło sztuki jest autonomiczne, samo przez się usprawiedliwione, i w tym sensie nie potrzebuje swego twórcy. Podstawę tego przeświadczenia stanowi w filozofii Tischnera status ontologiczny świata wartości. Byt jest o tyle „prawdziwy”, o ile jest usprawiedliwiony przez wartość⁶⁴.

Według Nowickiego dzieło sztuki ma wyrażać osobowość swego twórcy, a więc ukazywać wartość, która jest wewnątrz człowieka. Dlatego doskonale dzieło sztuki nigdy nie będzie samodzielne i nigdy nie będzie sensem samo przez się, tylko zawsze będzie odpyłać do swego twórcy. Co prawda, również

⁶³ J. Tischner: *Bezdroża spotkań...*, s. 166—167.

⁶⁴ Zob. tamże, s. 158—160; idem: *Spotkanie w horyzoncie zła...*, s. 98—100.

według Nowickiego twórca nie ma „obowiązku wierności” wobec swego dzieła. Wręcz przeciwnie, nie powinien poprzestać na stworzeniu jednego tylko dzieła ani też być w każdym następnym dziele taki sam jak w pierwszym. Obowiązkiem twórcy — jeśli chce pozostać sobą, to znaczy twórcą — jest nieustanne rozwijanie własnej osobowości i własnych możliwości twórczych, a w ślad za tym tworzenie następnych dzieł coraz doskonalszych i w tym sensie „rozstawanie się” czy, innymi słowy, „odtożsamianie” z tamtym sobą, którego adekwatnie wyrażały poprzednie dzieła⁶⁵. Dzieło natomiast pozostaje „wierne” swemu twórcy, gdyż zostało wyposażone w formę umożliwiającą ukazywanie coraz to nowym odbiorcom tych treści i tych wartości, które autor w nie wyeksterioryzował. Nawet gdy jest dziełem bezimiennym — wówczas nie wiemy tylko, jak się nazywał jego twórca, ale widzimy wyeksterioryzowany fragment jego osobowości, gdyż „każde dzieło naznaczone jest »piętnem imiennym« wskazującym na swego twórcę”⁶⁶.

Być może, Józef Tischner zgodziłby się z Andrzejem Nowickim, że wartość dzieła pochodzi od artysty — ale tylko w takim sensie, że artysta jest tym człowiekiem, który ową wartość realizuje, a dzieło jest miejscem jej realizacji. Na tym jednak związek między artystą a dziełem się kończy. Wartością dzieła sztuki jest piękno, a piękno jest wartością autonomiczną i sensem samym przez się, i — raz utrwalone — zaczyna istnieć samodzielnie. Natomiast jeśli dzieło sztuki ma być „instrumentem spotkania”, to — jak wynika z analiz Tischnera — nie tyle z powodu swego, wyzwolonego przez artystę, piękna, gdyż ono wprawdzie może doprowadzić do spotkania (pod warunkiem, że następnie zostanie „zniesione” przez towarzyszące mu dobro), ale może też uniemożliwić spotkanie, jak w wypadku Johanna i Kordelii⁶⁷. Na pewno jednak Tischner nie wyklucza takiej możliwości, że dzieło sztuki zostanie odczytane jako manifestacja aksjologicznego artysty i w ten sposób otworzy horyzont spotkania; lecz taka sytuacja nie stała się, jak dotąd, przedmiotem szczegółowego zainteresowania agatologicznej filozofii spotkania.

2.3.5. IMIĘ

W obrębie filozofii spotkania mieści się także analiza aktów mowy, umożliwiających komunikację słowną między ludźmi. Wśród słów składają-

⁶⁵ Zob. A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł...*, s. 219—221; idem: *O sposobach istnienia człowieka w książce...*, s. 16—18.

⁶⁶ Idem: *Człowiek w świecie dzieł...*, s. 241.

⁶⁷ Zob. J. Tischner: *Bezdroża spotkań...*, s. 164 i 167—168.

cych się na ludzką mowę szczególną uwagę obu filozofów przyciąga imię. Wypowiadanie swojego lub cudzego imienia wobec drugiego człowieka jest w przekonaniu Nowickiego i Tischnera aktem, którego analiza może w istotny sposób wzbogacić wiedzę o spotkaniu.

Rozważania Tischnera nad imieniem są częścią refleksji nad „nierozciąglą przestrzenią międzyludzkich obcować”. Odsłonięcie swojego imienia — składnik językowego aktu przedstawiania się, który jest możliwym początkiem spotkania — otwiera w tej przestrzeni nowy horyzont, zwany „imiennym horyzontem sensu”⁶⁸. Otwarcie tego horyzontu oznacza możliwość nawiązania relacji dialogicznej, w której chodzi o coś więcej i coś innego niż w relacji intencjonalnej traktującej drugiego człowieka przedmiotowo. Imię wskazuje na szczególną wartość i godność człowieka. Odsłaniając swe imię, człowiek powierza drugiemu tę wartość: naraża się na niebezpieczeństwo nadużycia lub utraty imienia („dobrego imienia”), poniżenia i podeptania tym samym własnej godności. Odsłania zarazem jakiś rys tragizmu: wskazuje na tkwiącą we własnym wnętrzu wartość, która może ulec zniszczeniu. Odsłonięcie imienia, zawarte w akcie przedstawiania się, jest zatem nie tylko informacją o sobie umożliwiającą identyfikację, lecz także prośbą — wezwaniem do drugiego o uznanie, uszanowanie i ochronę własnego Ja aksjologicznego. Jest początkiem dialogu odpowiedzialności: kto ma imię, ten może występować i działać „w swoim imieniu”, może przyjmować na siebie odpowiedzialność; kto zna imię drugiego, ten ma jakiś udział w odpowiedzialności za nie. Jednocześnie przedstawienie się po imieniu zawiera w sobie moc zapoczątkowania nowego sposobu bycia drugiego człowieka, który je poznaje — bycia świadomego swego związku z drugim, prawdziwie transcendentnym podmiotem, czyli „bycia-poprzez-siebie”⁶⁹. Tischner eksponuje więc przede wszystkim dialogiczny i aksjologiczny aspekt imienia, ukazując je jako początek możliwej wspólnoty wobec wartości. Imię człowieka jest czymś, czego poznanie jest już wartościowe, jest „wtajemniczeniem”, wprowadzeniem w nowy horyzont istnienia. W pewnym sensie więc można powiedzieć, że według Tischnera imię to przede wszystkim dar dla innych, gdyż odsłonięcie go jest dzieleniem się częstką własnej intymności, własnego skarbcza wartości.

Równie ważną rolę przypisuje imieniu człowieka Nowicki. Istotą imienia — zgodnie z podstawowym założeniem inkontrolologii — konstytuuje specyficzna dlań funkcja: *nomen nominat*. Istotą imienia jest zatem *nominare* — „mianowanie”. Dadzą się tu wyróżnić dwa składniki: imię jest, po pierwsze, znakiem tożsamości człowieka, a po drugie — znakiem jego obecności w kulturze. Te dwa momenty tak ściśle jednak się z sobą łączą, że nie sposób traktować ich

⁶⁸ Idem: *Przestrzeń obcowania z Drugim...*, s. 73.

⁶⁹ Idem: *Fenomenologia spotkania...*, s. 96.

inaczej niż jako dwa komponenty tej samej funkcji, jaką jest *nominare*. Mówiąc innymi słowy — imię jest zarazem znakiem i śladem człowieka. W zestawieniu z propozycją Tischnera można zauważyć, że Nowicki zwraca większą uwagę na fakt, iż imię to coś potrzebnego i cennego dla tego, kto je nosi. Moje imię jest darem dla mnie, gdyż odróżniając mnie od innych ludzi, staje się ośrodkiem krystalizacji własnej osobowości, sprzyja rozwijaniu i kultywowaniu własnej odrębności. Imię jest nie tylko po prostu znakiem tożsamości, lecz także swego rodzaju wyróżnieniem. Może nim być na wiele różnych sposobów — na przykład gdy człowiek świetnymi czynami zasłuży sobie na wzbogacenie imienia o przydomek dodający mu chwały (jak: Wielki, Mądry, Zdobywca, Śmiały) albo gdy myśliciel nawiązujący jako uczeń, naśladowca lub krytyk do dzieł swego znakomitego poprzednika zyska sobie związane z nim miano — jak było choćby w wypadku Pseudoaleksandra, pitagorejczyka Pseudo-Archytasa, Pseudo-Dionizego, Pseudo-Platona czy Paracelsusa. Najczęściej sam akt nadania imienia nowo narodzonemu dziecku lub nowo przyjętemu członkowi wspólnoty bywa traktowany jako wyróżnienie. Świadczy o tym fakt, że w każdej kulturze nadaniu człowiekowi imienia towarzyszy zawsze jakaś mniej lub bardziej uroczysta ceremonia. Imię wyróżnia człowieka — jak twierdzą niektórzy — także dlatego, że tylko człowiek może nosić imię, natomiast przedmiotom i zwierzętom przysługiwać mogą tylko nazwy⁷⁰. Moim jednak zdaniem argument ten świadczy nie tyle o tym, że imię jest wyróżnieniem, lecz raczej wskazuje na inny rodzaj związku imienia ze sferą wartości — mianowicie, że człowiek jest za swoje imię odpowiedzialny. Imię bowiem można nadać człowiekowi, ale można także psu, kotu i papudze, miastu czy górze. Można imię nadać; lecz tylko człowiek może imię nosić, gdyż tylko on może być świadomy szczególnej godności imienia, tylko on może występować i działać w swoim imieniu, tylko on może poddać pod ocenę swoje dobre imię. Natomiast wartość i godność imienia wiążą się nierozdzielnie z przeszłością własną oraz kręgu kulturowego, z którego imię się wywodzi: skoro człowiek ma imię, to widać na nie zasłużył; skoro go nie ukrywa, to widać go nie splamił; skoro nosi imię takie a nie inne, znaczy to, że ci, którzy mu imię nadali, chcieli, by utożsamiał się z określonym kręgiem wartości, z określoną tradycją kulturową, wyposażyli go zatem w pewne dziedzictwo.

Nowicki koncentruje się jednak na odpowiedzialności za własne imię wobec potomności, podejmując problem możliwości zapewnienia imieniu człowieka pośmiertnego trwania w kulturze. Myślą przewodnią tych rozważań jest zdanie G. C. Vaniniego: „[...] i chociaż ciebie nie będzie, imię twoje pozostanie w świecie na wieki”⁷¹. W ten sposób refleksja nad imieniem przekształca się w refleksję nad sensem i celem istnienia oraz nad stosunkiem do przyszłości. W tych rozważaniach Nowicki bierze za punkt wyjścia obecną

⁷⁰ Na temat wyróżniającej funkcji imienia zob. np. R. Hirzel: *Der Name. Ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders bei den Griechen*. Leipzig 1927; R. Brexel: *Die Entwicklung des Namensgebrauchs zu einem Persönlichkeitsrecht*. Berlin 1962.

⁷¹ „Et superest sine te nomen in orbe tuum” — G. C. Vanini: *De Admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortalium Arcanis*. Libri Quatuor. Lutetiae 1616, s. 494 (słowa te są parafrazą wersu z Owidiusza: „et sine te superest nomen in urbe tuum”. *Tristia* III 10).

niemal we wszystkich kulturach tęsknotę człowieka za nieśmiertelnością i po przeanalizowaniu wielu zgłaszanych przez religię i filozofię propozycji wyjścia naprzeciw owej tęsknocie wybiera spośród nich najbardziej mu bliską koncepcję nieśmiertelności imienia⁷². Człowiek — twierdzi Nowicki — może i powinien pozostawić po sobie dzieła naznaczone piętnem imiennym; a „piętnem imiennym jest to, co w danym dziele wskazuje na swego twórcę”⁷³; jeśli komuś uda się stworzyć dzieło wiekopomne, które zostanie na stałe włączone do dorobku kulturalnego ludzkości, to takie dzieło stanie się pomnikiem swego twórcy, a zawarte w dziele piętno imienne unieśmiertelni jego imię. Jeśli do dziś żyją w kulturze i świadomości ludzi Homer, Platon i tylu innych, których ciała przed tysiącami lat uległy zagładzie, to dzieje się tak dlatego, że ich geniusz twórczy uczynił ich imiona nieśmiertelnymi. Tak więc, podobnie jak dla Tischnera imię pełni funkcję wskazywania i odsłaniania najgłębszej wartości człowieka, który je nosi, tak też dla Nowickiego imię wiąże się z tym, co w człowieku najcenniejsze. O ile jednak ową najgłębszą wartością według propozycji Tischnera jest Ja aksjologiczne, o tyle dla Nowickiego najwartościowsze w człowieku jest to, co najbardziej niezniszczalne — wielkość oryginalnego twórcy wspaniałych dzieł; gdyż dla pierwszego wielkość i godność człowieka ujawniają się najpełniej w spotkaniu ze światem wartości należących do tej rzeczywistości, która nieskończenie przerasta rzeczywistość materialną, drugi natomiast upatruje wielkości i godności człowieka w możliwości stanięcia twarzą w twarz z Potomnością, która bogatsza w lata czy stulecia wspólnie gromadzonej wiedzy i doświadczeń może ocenić go sprawiedliwiej i obiektywniej niż epoka współczesna.

2.4. LOGOS I ETHOS FILOZOFII SPOTKANIA

2.4.1. FILOZOFIA A FENOMEN POLSKOŚCI

Z tego krótkiego i fragmentarycznego zestawienia wynika dostatecznie jasno, że na płaszczyźnie rozstrzygnięć filozoficznych koncepcje spotkania Nowickiego i Tischnera różnią się zasadniczo i zdecydowanie oraz że różnic

⁷² A. Nowicki: *Nieśmiertelność imienia*. W: idem: *Człowiek w świecie dzieł...*, s. 241—252.

⁷³ Idem: *Człowiek w świecie dzieł...*, s. 241.

tych nie da się zniwelować ani zredukować. Zewnętrzne, formalne podobieństwo stosowanych terminów (na przykład spotkanie, wygląd, istota *versus* twarz, imię, nieśmiertelność, i wiele nie omówionych w tym przeglądzie, jak osoba *versus* osobowość, podmiotowość, eksterioryzacja, błąd reifikacji i inne) oraz podejmowanych problemów (był indywidualny a był społeczny, istota człowieka, rola wyglądu w spotkaniu i w samowiedzy człowieka, funkcja dzieł w kulturze i w przestrzeni międzyludzkich obcować, rola imienia i aktów mowy w spotkaniu, a z nie wymienionych także na przykład przestrzeń spotkań, stosunek człowieka do przeszłości, teraźniejszości i potomości, przezwyciężenie kartezjańskiej opozycji: podmiot — przedmiot, prawda jako wartość nieinstrumentalna, pluralizm jako wartość pozytywna, wartość i godność człowieka) w świetle przeprowadzonej konfrontacji uwypukla tylko fakt logicznej przeciwstawności przyjętych systemów założeń i rozbieżności kierunków wyjaśniania oraz interpretacji badanej rzeczywistości. Nawet zdarzająca się gdzieś zbieżność stanowisk w podejściu do niektórych kwestii szczegółowych (jak uznanie spotkania za wydarzenie, w którym konsytytuuje się i ujawnia najgłębsza prawda o człowieku, krytyka esencjalizmu w antropologii filozoficznej czy opowiedzenie się za metaforą jako uniwersalnym narzędziem badawczym) nie podważa tezy o nieredukowalnej sprzeczności między myślą Nowickiego a Tischnera.

Tego typu konstatacja nie jest, oczywiście, niczym dziwnym, jeśli zważyć, jaka droga doprowadziła każdego z porównywanych myślicieli do refleksji nad spotkaniem i skąd każdy z nich czerpie swe ostateczne, fundamentalne założenia filozoficzne. Na tym można by zakończyć wywód, który zgodnie z formalnymi wymogami metody paraleli doprowadził od widocznego podobieństwa do kryjącej się za nim nieredukowalnej różnicy. Byłby to jednak wywód mało oryginalny i całkowicie nietwórczy, jako że nie wnosi właściwie nic nowego do naszej wiedzy poza potwierdzeniem pewnej narzucającej się z góry hipotezy. Myślę wszelako, iż należy przekroczyć dotychczas zakreślony horyzont refleksji i poszukać odpowiedzi na wyłaniające się spoza tego horyzontu pytania.

W tym miejscu rysują się dwie drogi dalszych rozważań. Pierwsza polega na porzuceniu terenu historii filozofii i zagłębieniu się w problematykę leżącą w obrębie filozofii spotkania. Mianowicie przeprowadzona konfrontacja (a także jej kontynuacja w odniesieniu do innych, nie podjętych w poprzednich podrozdziałach wątków) dostarcza interesującego materiału, który warto wykorzystać do poszerzenia i pogłębienia wiedzy o spotkaniu jako wspólnym przedmiocie porównywanych koncepcji, który oświetlony z dwóch różnych stron ukazuje się pełniej i dokładniej (zgodnie ze spostrzeżeniem Jeana Guittona⁷⁴). Ten temat zasługuje z pewnością na podjęcie w osobnym

⁷⁴ [...] wyróżniając [...] typy myślenia i nacelowując je na jeden punkt, można by metodą pod wójnego nastawienia (uwzględniając zbieżności i odchylenia) uzyskać bardziej właściwy widok przedmiotu narzucającego się ludzkim dociekanom". J. Guittou: *Profile...*, s. 18.

studium poszerzającym spektrum różnych punktów widzenia problematyki spotkania.

W dalszej części niniejszej pracy chciałbym jednak pójść inną drogą, nie odstępując od konfrontacji: drogą, na której końcu — jak miemam — znajduje się uzasadnienie żywionego przeze mnie przekonania, iż ostateczną wspólną podstawą obu porównywanych filozofii spotkania, niezależnie od wszystkich dzielących je różnic, jest ich polskość. Drogi tej nie mogę wprawdzie przebyć do końca z należytą ścisłością i precyzją; wymagałoby to gruntownych i obszernych interdyscyplinarnych studiów nad fenomenem polskości — studiów, których nikt dotąd, o ile wiem, nie przeprowadził w sposób wyczerpujący, choć równocześnie nie ma chyba Polaka, który przynajmniej raz w życiu nie zadałby sobie pytania, co to znaczy być Polakiem i co to takiego „sprawa polska” (jak w sławnej anegdocie o słoniu)⁷⁵. Wydaje się wszakże, że można wskazać pewne przesłanki przybliżające sens owej tezy i usprawiedliwiające próbę jej rozwinięcia.

Uściślijmy od razu: w rozważanej tezie nie chodzi o polskość w ogóle, polskość jako taką, lecz o polskość filozofii. Trzeba więc pójść dośrodkowo dwiema drogami: od filozofii i od polskości — jako dwóch różnych form świadomości — w stronę ich możliwego zbiegu.

Bezsporne wydaje się ustalenie E. Coretha, że wszelka filozofia rozpoczyna się od aktu pytania⁷⁶. Nie jest to jednak bezwarunkowy początek. Każdy akt pytania posiada swoje aprioryczne warunki możliwości. Zwolennicy metody transcendentalnej w metafizyce (E. Coreth, K. Rahner, J. B. Lotz) rozważają w związku z tym kwestię, czy ostateczne warunki możliwości aktu pytania — a w ślad za tym wszelkiej wiedzy — leżą po stronie przedmiotu (jak chce realizm epistemologiczny) czy po stronie podmiotu (jak głosi idealizm transcendentalny). Spór transcendentalistów z realistami dotyczy więc prymatu metafizyki (bądź ontologii) przed epistemologią.

⁷⁵ Wśród stale ponawianych prób zrozumienia i opisanie fenomenu polskości warto wymienić cykl wypowiedzi w „Znaku” — 1987, nr 11—12 (390—391) i 1988, nr 3 (394) — odpowiadających na pytanie ankiety: Jakie wyobrażenia, stereotypy, skojarzenia historyczne, kulturowe i religijne wiąże Pan z pojęciem polskości? We wprowadzeniu redakcyjnym poprzedzającym opublikowane odpowiedzi czytamy: „[...] niektórzy sądzą, że kwestia polskości — pojęcia, którego odpowiedniki nie występują w językach wielu »szczęśliwych narodów« — jest świadectwem kulturowej i cywilizacyjnej niepewności, inni podejrzewają, że jej dyskusowanie jest terapią polegającą na usilnym uzasadnianiu sobie wartości tego, co wedle bezwzględnych racji rozumu wartością jakoby nie jest. Odlóżmy jednak na bok podejrzenia. Idący od Mochnackiego postulat samowiedzy narodowej wciąż jest w polskiej sytuacji aktualny i żywy. [...] Polacy mają na tę samowiedzę nie słabnące zapotrzebowanie, narastające w czasach trudnych, w okresach, gdy polityczne wstrząsy lub cywilizacyjna degradacja zdają się zagrażać poczuciu narodowej tożsamości, lub gdy osłabia go niejasność sytuacji rodząca brak pewności siebie, nieoczywistość kryteriów postępowania i oceny.”

⁷⁶ E. Coreth: *Metaphysik*. Innsbruck 1964, s. 87.

Problem warunków możliwości aktu pytania ma jednak jeszcze inny aspekt, nie podejmowany w tym sporze; aspekt, na który zwraca uwagę właśnie filozofia spotkania, a zwłaszcza E. Lévinas⁷⁷: chodzi mianowicie o aksjologiczne (to jest związane ze sferą wartości) i etyczne (to znaczy związane z istnieniem innych ludzi i moim stosunkiem do nich, gdyż tak rozumie etykę Lévinas) warunki możliwości pytania. W ślad za tym pojawia się teza dość zaskakująca, a jednak uzasadniona: zarówno ontologię, jak i epistemologię poprzedza aksjologia i etyka. Otóż ten właśnie kierunek myślenia pozwala sensownie sformułować problem polskości filozofii: polskość jako wartość i jako fenomen etyczny (wszak Hegel nazwał naród „substancją etyczną”) zajmuje miejsce pośród aksjologicznych i etycznych warunków możliwości filozofii.

Jest jeszcze drugi trop zmierzający w tym samym kierunku. Równie bezsporne wydaje się ustalenie tak zwanej filozofii świata naturalnego (J. Patočka, H. Geiger, A. Heller), że problemem filozofii jest świat naturalny jako całość, a jej zadanie polega na poznawczym przybliżaniu tego świata przez wyrażanie i rozjaśnianie naturalnych sposobów, na jakie jest on człowiekowi dany⁷⁸. Możemy w szczególności wywieść stąd wniosek (jak uczynił to na przykład J. Ortega y Gasset⁷⁹), że warunkiem możliwości zarówno filozofii, jak i wszelkiego myślenia o świecie, jest zespół okoliczności bądź sytuacji (hiszp. *circunstancia*), w jakich świat jest dany konkretnemu Ja. W tej perspektywie z kolei wśród warunków możliwości filozofii jawi się polskość jako sytuacja⁸⁰.

Zadanie nasze sprowadza się zatem do odnalezienia (jeśli da się ją odnaleźć) polskości — jako sytuacji, jako wartości i jako „substancji etycznej” — wśród warunków możliwości obu porównywanych filozofii. Trzeba więc postawić pytanie o obecność „samowiedzy narodowej” w refleksji Nowickiego i Tischnera oraz o ethos konfrontowanych filozofii (jeśli „logosem” filozofii można nazwać dotychczas rozważane metafizyczne bądź ontologiczne oraz epistemologiczne warunki możliwości pytań i odpowiedzi, to pod pojęciem „ethos” będziemy rozumieć podłoże aksjologiczne i etyczne tych filozofii) i o miejsce polskości w tym ethosie.

2.4.2. SAMOWIEDZA POLSKOŚCI.

Zarówno Tischner, jak i Nowicki świadomi są faktu, że uprawiają refleksję filozoficzną w określonym kontekście społecznym i historycznym, w określonej

⁷⁷ E. Lévinas: *Totalité et Infini...*, s. 12—18.

⁷⁸ Zob. J. Patočka: *Świat naturalny jako problem filozoficzny*. Tłum. J. Zychowicz. W: idem: *Świat naturalny a fenomenologia*. Kraków 1987, s. 7—9.

⁷⁹ J. Ortega y Gasset: *Verdad y perspectiva*. W: idem: *El Espectador*. Madrid 1963, s. 9—19; idem: *Meditaciones del Quijote*. Madrid 1958, s. 17—18.

⁸⁰ Zob. M. Porębski: *Polskość jako sytuacja*. „Znak” 1987, nr 11—12, s. 204—211.

sytuacji i okolicznościach. Józef Tischner pisze: „[...] przed wszelkim filozofowaniem, zwłaszcza u nas, trzeba [...] wybrać z tego, o czym myśleć można, to, o czym myśleć trzeba. Ale to [...] nie przychodzi do nas z kart książki, lecz z twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka.” „To otwiera dla filozofii specjalne zadania i specjalne pole odpowiedzialności.”⁸¹ Andrzej Nowicki pisze: „[...] ani sposób widzenia świata, ani sposób myślenia o świecie nie rodzą się z bezpośredniego kontaktu pomiędzy samotnym człowiekiem a światem. [...] Przestrzeń dzieląca podmiot od przedmiotu wypełniona jest myślami, uczuciami i pragnieniami innych ludzi. Tworzą one społeczną masę apercepcyjną.”⁸² Nie ulega wątpliwości, że zarówno twarz człowieka, którego niepokój pobudza myśl Tischnera, jak i myśli innych ludzi, które współtworzą społeczną masę apercepcyjną zapośredniczającą myśl Nowickiego, wylaniają się między innymi z horyzontu polskich losów. Zważywszy czas powstania tekstów Nowickiego i Tischnera poświęconych filozofii spotkania — a mieszczą się one niemal wszystkie w dekadzie lat siedemdziesiątych i bezpośrednio po niej — otrzymujemy konkretny zespół okoliczności historycznych i społecznych, rzutujących na sposób dania świata jako przedmiotu refleksji filozoficznej Nowickiego i Tischnera. Ten ostatni w pełni świadomie podejmuje wyzwanie czasu i miejsca: „[...] nie mam zamiaru ratować nadziei Niemców, pokazując im Husserla, ani Francuzów, ucząc ich Bergsona czy Ricocura. [...] Wybrałem, aby być ciasnym i tępyim filozofem Sarmatów. [...] Teraz trzeba było dawać odpowiedź.”⁸³

Odpowiedzi było wiele. Była polemika z tomizmem w imię przewycięzania kryzysu nadziei (*Schylek chrześcijaństwa tomistycznego* i dalsza dyskusja, wywołana tym artykułem). Była rozprawa z polskim charakterem narodowym w cyklu *Chochół sarmackiej melancholii*. Była „praca nad pracą” i etyka solidarności, były kazania w hali „Olivii”, *Polski kształt dialogu i Filozofia dramatu politycznego*. Był też piękny i głęboki wyraz Tischnerowskiej samowiedzy polskości w postaci eseju z 1982 roku *Polska jest Ojczyzną*. Ale chyba najtrwalszą i najwartościowszą odpowiedzią na doświadczenie „ethosu społecznego”⁸⁴ współczesnej Polski jest agatologiczna filozofia spotkania.

Nowicki, jakkolwiek czuje się myślowo i emocjonalnie związany z całym obszarem kultury europejskiej, jest wyraźnie świadomy swojej polskości i czuje

⁸¹ J. Tischner: *Czym jest filozofia, którą uprawiam*. W: i d e m: *Myślenie według wartości...*, s. 13.

⁸² A. Nowicki: *Metoda inkontrolologiczna w historii filozofii a policentryczna struktura osobowości filozofów*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 4 (209), s. 87.

⁸³ J. Tischner: *Czym jest filozofia, którą uprawiam...*, s. 10—11.

⁸⁴ Przez „ethos społeczny” Tischner rozumie „sposób przeżywania przez nas naszego życia społecznego [...] na wpół refleksyjny, na wpół instynktowny - sposób reagowania na wydarzenia, a więc również sposób uczestniczenia w nich. Każda ludzka wspólnota żyje, oceniając siebie i ocenia siebie - żyjąc. Każda wspólnota żyje ze swego wewnętrznego ethosu.” i d e m: *Myślenie o ethosie społecznym*. W: i d e m: *Myślenie według wartości...*, s. 453—454.

się za nią odpowiedzialny⁸⁵. Jedno ze świadectw tej odpowiedzialności stanowi nurt jego badań historycznofilozoficznych, poświęcony przybliżaniu Polsce i światu wielkich polskich myślicieli: Mikołaja Kopernika, Grzegorza z Sano-ka, Sebastiana Fabiana Klonowica, Kazimierza Łyszczyńskiego, Edwarda Dembowskiego i innych. W tym nurcie mieści się też wieloletnie kierowanie pracami Ogólnopolskiego Zespołu Filozofii Kultury i Filozofii Polskiej XX Wieku, który zgromadził i opracował obszerny materiał dotyczący nie znanych dotąd rozdziałów historii najnowszej polskiej filozofii po roku 1918. Mieszczą się też liczne książki i artykuły Nowickiego poświęcone jego wielkim nauczycielom: Władysławowi Witwickiemu, Tadeuszowi Kotarbińskiemu, Władysławowi Tatarkiewiczowi i innym.

Odpowiedzialność Nowickiego za kształt polskiej kultury wyraża się także w formowaniu określonego stosunku do rodzimej tradycji kulturowej oraz w projektowaniu i programowaniu rozwoju kultury świeckiej. W refleksji Nowickiego filozofia kultury wiąże się bardzo ściśle z filozofią spotkania, jako że obie spotykają się w refleksji nad dziełem i nad funkcją ucłowieczania świata, której podmiotem jest człowiek, jedną z podstawowych form - spotkanie, a najważniejszym rezultatem — kultura. Istnieje też ścisły związek między postulowaną w ramach inkontrologii nauką o programowaniu spotkań a proponowanym przez Nowickiego programem rozwoju kultury polskiej. Natomiast prześledzenie drogi dojrzewania myśli Andrzeja Nowickiego ukazuje jasno, że konkretny kształt tego programu wynika ze świadomego wyboru jednego z wielu możliwych sposobów rozumienia polskości: tego, który wiąże losy Polski z ustrojem socjalistycznym, z filozofią marksistowską i światopoglądem ateistycznym.

Oczywiście, nie jest to ten sam sposób, w jaki rozumie polskość Józef Tischner, lecz oba wyrastają z tych samych doświadczeń, choć poddanych różnej interpretacji.

Nie podejmuję się udowodnienia, że ani inkontrologia, ani agatologiczna filozofia spotkania nie mogłaby powstać w swoim obecnym kształcie w Czechosłowacji, Francji czy jakimkolwiek innym kraju poza Polską. Byłby to temat na osobną książkę, i to z pewnością nie filozoficzną. Chciałbym jednak w dalszym wywodzie rzucić nieco światła na problem związku myśli Nowickiego i Tischnera z polską rzeczywistością lat powojennych.

2.4.3. ETHOS POLSKIEJ FILOZOFII SPOTKANIA

Sokrates wiedział — pisze Andrzej Nowicki — że „kiedy jest sam, to wcale nie jest sam, ponieważ w nim samym jest jeszcze ktoś drugi” — dajmonion⁸⁶.

⁸⁵ Zob. A. Nowicki: *Skąd się wzięło i jaki ma sens wyrażenie HOMO IN REBUS. Polemika z tezami. K. Wieczorka. „Studia Filozoficzne”* 1986, nr 1—2 (242—243), s. 178.

⁸⁶ Idem: *Nauczyciele*. Lublin 1981, s. 7.

Człowiek współczesny doskonale zna doświadczenie przeciwne: bez przerwy otoczony wokół tłumem ludzi i coraz rzadziej mogący sobie pozwolić na chwilę odosobnienia, czuje się jednocześnie coraz bardziej dojmująco i tragicznie samotny.

Doświadczenie samotności w tłumie nie wiąże się wyłącznie z epoką współczesną. Zna je człowiek od najdawniejszych czasów. Doznać go musiał i Sokrates, stojąc przed Heliają i bezskutecznie wykładając sędziom swoje — wydawałoby się — oczywiste i bezsporne racje. Doznawali go wszyscy ci, których intelekt lub siła geniuszu wynosiły ponad otaczającą pospolicłość. Niezliczone ślady tego odczucia znajdujemy w literaturze; pisał o nim Horacy, Kochanowski, Mickiewicz, Norwid i tylu innych. O ile wszak jeszcze w epoce Romantyzmu samotność w tłumie była *felix culpa* najlepszych — ceną za uprzywilejowaną pozycję twórców kultury i nauki, z upływem czasu to doznanie stawało się coraz powszechniejsze. Pod koniec XIX wieku Fiodor Dostojewski pisał: „[...] ludzkość w naszym wieku rozpadła się na jednostki, każdy zamyka się w swojej norze, każdy oddala się od innych, chowa się i chowa to, co posiada, a w końcu sam się odpycha od gromady i sam odpycha ludzi od siebie. [...] I nie dziw, że miast wolności wpadli w niewolę, a miast służby dla braterstwa i ludzkiego zespolenia, wpadli, wręcz przeciwnie, w odosobnienie i osamotnienie.”⁸⁷ Najważniejszej przyczyny osamotnienia Dostojewski upatrywał w niepohamowanej pogoni za zyskiem, chęci posiadania, potrzebie dobrobytu, która staje się silniejsza niż potrzeba wspólnoty i bliskości z innymi. Tymczasem dalszy bieg dziejów wykazał, że zaspokojenie potrzeby dobrobytu nie tylko nie likwiduje procesu rozpadu więzi międzyludzkich, lecz przeciwnie, pogłębia jeszcze powszechne poczucie samotności i wewnętrznej pustki. Píše o tym w 1975 roku John O. Wisdom: „[...] paradoks pogoni za materialnym komfortem i swobodą seksualną polega na tym, że zaspokojenie tych potrzeb doprowadza człowieka do konfrontacji z własną wewnętrzną pustką. Ludzie żyjący w trudnych warunkach materialnych nie mieli czasu na to, by czuć się samotni. [...] Państwo dobrobytu — niewątpliwie jedno z największych błogosławieństw ludzkości i najbardziej humanitarny sposób życia — wymaga jednak zapłacenia strasznej ceny, jaką jest obnażenie w człowieku wewnętrznej pustki. Skoro z niego nie rezygnujemy — nawet przyjąwszy, że byłoby to możliwe — musimy albo płacić narzuconą cenę, albo rozwiązać problem samotności przez rozwój osobowości.”⁸⁸

⁸⁷ F. Dostojewski: *Bracia Karamazow*. T. 1. Tłum. A. Wał. Warszawa 1978, s. 366 i 378.

⁸⁸ „Indeed the paradox of luxury and sex is that satisfaction by these means alone faces man with his own emptiness. When life was materially difficult, when you did not eat till you had hunted your dinner or did not drink till you had milked your goat, there was no time to feel lonely. [...] The welfare state, undoubtedly one of the greatest blessings and most humane measures ever introduced, exacts a terrible price in the human emptiness it makes men face. Since men will not give up the welfare state — even if this were feasible — they have to pay the price, or solve the problem of loneliness perhaps by a development of personality.” J. O. Wisdom: *Philosophy and Its Place in Our Culture*. New York—London—Paris 1975, s. 254—255.

W związku z diagnozą *Wisdoma* nasuwa się pewne spostrzeżenie dotyczące ethosu polskiej filozofii spotkania. Zauważmy, że okresem jej powstania i rozwoju są lata siedemdziesiąte naszego wieku. Właśnie ta dekada jest jedynym okresem w PRL, kiedy otwarcie głoszone i propagowano ideał społeczeństwa konsumpcyjnego, wielce zbliżonego swym projektowanym modelem właśnie do przywołanego przez *Wisdoma* *welfare state*. Czyżby ta zbieżność miała być jedynie przypadkową koincydencją? Nie sądzę. Tyle, że przyczyną postępującej atomizacji społeczeństwa w polskich warunkach nie była realizacja marzeń o dobrobycie, lecz raczej właśnie masowe rozbudzenie tych marzeń połączone z brakiem możliwości ich spełnienia. Być może zatem osamotnienie było tu bardziej wynikiem rywalizacji w walce o coraz trudniej dostępne dobra materialne? Polska sytuacja społeczna w epoce „propagandy sukcesu” była więc niejako połączeniem sytuacji, które opisał *Dostojewski* i *Wisdom*.

Na rosnące, a zarazem coraz wyraźniej odczuwalne w skali masowej poczucie osamotnienia i izolacji mógł także wywrzeć wpływ podsycany w niektórych okresach naszej powojennej historii klimat podejrzliwości, przybierający formy często zbyt pochopnie rzucanych oskarżeń, w których operowano określeniami w rodzaju: „wróg klasowy”, „rewizjonista”, „syjonista”, „antysemita”, „podżegacz”, „warchol”, „element antysocjalistyczny” itp. Było to — zauważmy na marginesie — wynikiem zdeformowanej i uproszczonej interpretacji marksistowskiej teorii walki klas i leninowskiej doktryny o budowie socjalizmu w warunkach zagrożenia zewnętrznego i wewnętrznego.

Sytuacja ta miała także inne przyczyny; wśród nich brak autentycznego pluralizmu politycznego, organizacyjnego i światopoglądowego, zanik tradycyjnej w Polsce postawy tolerancji wobec ludzi odmiennie myślących i oceniających świat, narastanie konfliktów między ludźmi wierzącymi a ateistami, malejące zaufanie społeczeństwa do osób i instytucji sprawujących władzę, i wiele innych. Nie miejsce tu na szczegółową analizę i ocenę procesów zachodzących w ostatnich dziesięcioleciach w polskim społeczeństwie. Poczynione uwagi miały na celu jedynie wskazanie, że miejsce i czas powstania omawianych dwóch refleksji nad spotkaniem zbiegają się z wyraźnie odczuwalnym w polskim społeczeństwie kryzysem więzi międzyludzkich.

Trudno uznać ten fakt za wyłącznie przypadkową zbieżność. W świetle tych ustaleń uzasadniony wydaje się wniosek, że określona sytuacja społeczna i historyczna narodu polskiego odegrała rolę inspirującą i stymulującą w rozwoju filozofii spotkania *Nowickiego* i *Tischnera*, podobnie jak na przykład nieco wcześniej określona sytuacja społeczna i historyczna narodu izraelskiego wywarła swój przemożny wpływ na filozofię *Lévinasa*.

Świadomość zagrożenia wartości, jaką jest międzyludzka solidarność czy (używając określenia *Nowickiego*) policentryczna wielopodmiotowa wspólnota, stanowi istotny — choć nie jedyny — aksjologiczny, a zarazem etyczny warunek możliwości pytań, z których rodzi się filozofia spotkania. W ślad za

pytaniemuszą pojawić się odpowiedzi. Kierunek ich poszukiwania wyznaczony jest z jednej strony przez *logos* filozoficznych systemów, to znaczy ontologiczne i epistemologiczne warunki możliwości formułowania określonych sądów, natomiast z drugiej strony — i to nas obecnie interesuje — przez *ethos* filozofii. Fakt, że Nowicki poszukuje konsekwentnie materialistycznej i świeckiej teorii spotkań, Tischner zaś opiera swą refleksję na swoście rozumianej metafizyce wartości, sam posiada swoją zewnętrzną rację i swoje warunki możliwości. Twierdzę, że wiążą się one — między innymi — także z polskością jako „wartością i jako „substancją etyczną”.

W tym miejscu kilka słów powiedzieć wypada o polskości jako takiej (o ile ona w ogóle jest „taka” w jakimkolwiek znaczeniu tego słowa, to znaczy o ile w ogóle da się dyskursywnie uchwycić, choćby fragmentarycznie i w uproszczeniu). Polskość kojarzy się zwykle z określonymi symbolami, wyrastającymi z naszej narodowej tradycji. Ta intuicja stała się podstawą do sformułowania interesującej próby definicji, której autorem jest Mieczysław Porębski: „[...] sytuację, zwaną polskością, warunkuje istnienie po części zwartej, po części żyjącej w diasporze wspólnoty duchowej, która skupia się wokół pewnych historycznie ukształtowanych symboli, z symbolami tymi identyfikuje swe trwanie, trwania tego ciągłość i godność”. Owe symbole polskości to „twory natury czy też wytwory rąk, myśli i wyobraźni ludzkiej, wokół których powstaje i narasta przylegająca do nich ściśle otoczka interpretacyjna, dzięki czemu mogą się wzajemnie dopełniać i tłumaczyć”⁸⁹.

Podane określenie ujmuje polskość jako zjawisko przynależne do świadomości społecznej, generowane przez określony zespół materialnych wytworów natury i kultury, a zapośredniczone przez społeczną masę apercepcyjną. Ale polskość nie należy do tych form świadomości społecznej, które są kształtowane jednostronnie wyłącznie przez materialne momenty bytu społecznego. Zawiera się w niej także moment samowiedzy, „świadomość dla siebie”: polskość jest w dużym stopniu taka, jaką jej podmiot — naród polski — myśli, że jest, i to względnie niezależnie od zewnętrznych racji i przesłanek tego myślenia. Ale jednocześnie zawiera się w niej odbicie konkretnych, materialnych i niematerialnych (np. politycznych) uwarunkowań społecznego bytu. Wydaje się, że cechą charakterystyczną polskości jest permanentny brak zgodności między tymi dwoma komponentami, który często bywa odczuwany jako „rozdwójenie”, życie na dwóch poziomach — rzeczywistości i marzenia, skłonność do ucieczki w mit; a czasem w wyniku internalizacji tej sprzeczności za istotę polskości uznaje się wieczną pechowość i nieudacznosc, nieuchronnie negatywny bilans zwycięstw i klęsk, odnajdując niekiedy swoistą rozkosz w rozpamiętywaniu rzeczywistych i rzekomych bied czy niepowodzeń⁹⁰.

⁸⁹ M. Porębski: *Polskość jako sytuacja...*, s. 204.

⁹⁰ Literacką ilustrację takiej skrajnie pesymistycznej samowiedzy polskości znajdujemy np. w książce T. Konwickiego *Mala Apokalipsa*: „[...] powiem świętokradczo: Polskę zgwałcono. Długo broniła się, gryzła zębami, drapała pazurami, aż wreszcie uległa. I znalazła rozkosz w tej biernej, niechętniej uległości. I odczuła dwuznaczną, dziwną, odrobinę plugawą przyjemność w zgwałceniu.” T. Konwicki: *Mala Apokalipsa*. Warszawa 1988, s. 80.

Wydaje się, że wiele spośród dotychczas podejmowanych prób zrozumienia fenomenu polskości wychodzi z fałszywego założenia: że polskość jest tylko jedna, że istnieje jakiś jedyny, uniwersalny, powszechnie obowiązujący kanon polskości, a każdy, kto się z nim nie identyfikuje, to obcy lub renegat. Ten pogląd ma swoje historyczne uzasadnienie: ukształtował się w okresie zaborów, kiedy jedność duchowej wspólnoty była koniecznym i jedynym warunkiem przetrwania narodu. Dziś jednak jest anachroniczny. Już w okresie okupacji po klęsce wrześniowej tworzeniu konspiracyjnych programów walki o niepodległość Polski towarzyszyło pytanie: Polska, ale jaka? Pytanie to pozostaje właściwie aktualne do dziś. Nie ma bowiem dziś w Polsce jednej wspólnoty duchowej, spójnej świadomości narodowej, zintegrowanej wokół tych samych symboli wyznaczających wspólny sposób interpretacji. Dzisiejsza Polska jest konglomeratem różnych typów polskości — a może należy powiedzieć: różnych stereotypów, jako że myślenie Polaków o Polsce i świecie współczesnym bywa często podporządkowane bardzo uproszczonym schematom. Dla pełniejszego wyeksplikowania tezy, do której zmierzam, warto wskazać kilka funkcjonujących w naszym społeczeństwie stereotypów.

Jednym z nich jest skłonność do przeciwstawiania sobie polskości obecnej, współwyznaczonej przez nowy porządek świata, i polskości dawnej, historycznej, czy to usytuowanej w jakimś konkretnym momencie przeszłości, czy abstrakcyjnie odniesionej do bliżej niesprecyzowanej „dawnej świetności”. Zwłaszcza w tym drugim przypadku zazwyczaj bywa tak, że polskość współczesną uznaje się za coś gorszego: albo nietrwałego i przemijającego, co trzeba przejść jak chorobę, albo — co gorsza — za trwałą, lecz nieubłaganą popolitość, przegraną, brudną i biedną, z którą nie można się pogodzić, lecz przezwyciężyć jej też nie można.

Wielu Polaków boleśnie odczuwa własną nieumiejętność ustosunkowania się do sprzeczności pomiędzy współczesnym modelem Polski socjalistycznej i świeckiej a odziedziczonym po dawnych wiekach tradycyjnym stereotypem Polaka-katolika. Niekiedy dochodzi do nałożenia na siebie tych dwóch przeciwieństw: polskość dawna — współczesna i katolicyzm — socjalizm. To uproszczenie prowadzi czasem do bolesnych nieporozumień i dezorientacji światopoglądowej. Innym typowym nieporozumieniem jest skojarzenie tych dwóch napięć z trzecim: między orientacją polityczną prozachodnią i prorosyjską. Lansowane przez domorosłych polityków przeciwstawienie sobie dwóch tak utworzonych modeli stosunków do polskości — współczesnego (uważanego za pozbawiony korzeni historycznych), socjalistycznego i prorosyjskiego (przy czym socjalizm uchodzi w tej interpretacji za naturalnego spadkobiercę carskiego samodzierżawia), oraz historycznego (wspartego autorytetem stuleci), katolickiego i prozachodniego — jest dziś dość powszechnym w naszym społeczeństwie wzorem myślenia o „sprawie polskiej”.

Polskość jako wartość i jako substancja etyczna jest dziś poważnie zagrożona. Wzrasta rozdział między rzeczywistością a mitem, przy czym ów mit przestaje odgrywać rolę ideału wychowawczego i nadrzędnego celu działań, a staje się azylem, ucieczką w utopię. Niebezpieczne jest też narastające zjawisko nietolerancji i ksenofobii w różnych środowiskach, które uważają, że mają monopol na patriotyzm. Szerzy się dezorientacja, zafałszowania, iluzje — sięgając do filozofii Maxa Schelera można powiedzieć, że etos polskości ulega samozatruciu przez resentyment.

Wobec tych wszystkich zjawisk filozofia spotkania nie pozostaje obojętna. Inaczej jednak rozpoznaje sytuację Józef Tischner, inaczej Andrzej Nowicki. Sposób widzenia tej sfery zagadnień jest wtórnie zapośredniczony przez wyposażenie warsztatu filozoficznego; lecz to wyposażenie — takie, a nie inne — ukształtowało się w dużej mierze pod wpływem dokonania świadomego wyboru, u którego podstaw leżało utożsamienie się z określonym systemem wartości oraz określoną samowiedzą etyczną. To właśnie samowiedza etyczna i aksjologiczna spowodowała na przykład, że w pierwszych latach powojennych Tischner został alumnem Wyższego Krakowskiego Seminarium Duchownego, podczas gdy w tym samym czasie Nowicki powoływał do istnienia Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomysłicieli oraz Towarzystwo Szkoły Świeckiej⁹¹. Jeśli prawdą jest twierdzenie Tischnera, że istotą doświadczenia twarzy (będącej „zewnętrznym widokiem prawdy człowieka”) jest wierność wartościom, oznacza to, że ta sama samowiedza etyczna i aksjologiczna, która warunkuje określony sposób uprawiania filozofii, ujawnia się poprzez tę filozofię jako „zewnętrzny widok” postawy wierności wobec wybranych wartości.

Warto poświęcić nieco uwagi sposobom przejawiania się tej postawy u Nowickiego i Tischnera.

Centralnym punktem filozofii Tischnera jest „człowiek konkretny uwikłany w codzienne sprawy, w miłość, w życie zawodowe, pracę wychowawczą, człowiek w obliczu śmierci i w nadziei”⁹². Nadzieja to taki sposób bycia, orientujący człowieka ku wartościom, który nakazuje terazniejsze zjawiska i wydarzenia oceniać i wartościować ze względu na pewną szczególną wartość lub zespół wartości, których realizacja w przyszłości stanowi istotną treść tej

⁹¹ Józef Tischner wstąpił do Wyższego Krakowskiego Seminarium Duchownego w 1950 r. i w tym samym roku został studentem Uniwersytetu Jagiellońskiego, a od 1951 r. studiował na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, święcenia kapłańskie otrzymał w 1955 r., a w 1957 r. objął stanowisko wikariusza jednej z parafii w Chrzanowie, skąd przeniesiono go niebawem do Krakowa; pełniąc funkcje kapłańskie, jednocześnie kontynuował studia, a następnie pracę naukową pod kierunkiem prof. R. Ingardena. Andrzej Nowicki, członek PPS, a od 1948 r. PZPR, w latach pięćdziesiątych był jednym z inicjatorów i założycieli, następnie zaś aktywnym działaczem Stowarzyszenia Ateistów i Wolnomysłicieli oraz Towarzystwa Szkoły Świeckiej (połączonych później w istniejące do dziś Towarzystwo Krzewienia Kultury Świeckiej), a od 1957 r. był członkiem prezydium zarządów głównych tych organizacji.

⁹² K. Tarnowski: *Książka o sprawach ludzkich*. „Znak” 1976, nr 8—9 (266—267), s. 1284.

nadziei. Jest ona jedną z konstytutywnych cech osoby ludzkiej, co sprawia, że człowiek to istota w szczególny sposób powołana do zajmowania aktywnej, twórczej postawy wobec przyszłości. To skierowanie się ku przyszłości i ku wartościom realizuje się tu i teraz między innymi przez spotkania, wspólnotę, wzajemność, solidarność.

Filozofia Tischnera, której ambicją jest „otwieranie horyzontów możliwości dla tego, co jest dane jako istniejące”⁹³, powinna, opierając się na rozpoznaniu sytuacji „danej jako istniejąca”, sprecyzować zasadniczy kierunek nadziei. Tischner poświęca wiele uwagi analizie współczesnej sytuacji polskości — świadczą o tym choćby tytuły wymienianych już w tym rozdziale prac (*Chochół sarmackiej melancholii*, *Polski kształt dialogu*, *Polska jest Ojczyzną*, *Duch Rzeczypospolitej*, *Polski kryzys pracy*, *Krajobraz skargi*). Kreśląc na podstawie tego rozpoznania perspektywę „nadziei istotnej”, opiera swoje rachuby na wypróbowanej przez dwa tysiąclecia nadziei chrześcijańskiej: „[...] podstawową tajemnicę nadziei chrześcijańskiej stanowi jej wewnętrzna siła”⁹⁴. Jednak poszukując źródeł owej siły, dokonuje znamiennej rozróżnienia i wyboru. W refleksji Tischnera da się wskazać dwa różne rodzaje nadziei i dwa różne sposoby skierowania się ku przyszłości. Na pierwszym miejscu powinno się wymienić nadzieję nadprzyrodzoną, lecz Tischner w swej filozofii zaskakująco mało uwagi poświęca sprawie zmartwychwstania ciał i obietnicy wiecznej nagrody. Dochodzi w niej natomiast do głosu przede wszystkim nastawienie następujące: nie czekajmy, aż po śmierci wynagrodzą nam to, czegośmy się w życiu pokornie wyrzekli, lecz póki możemy, sami przeobrażamy otaczający świat na nasz obraz i podobieństwo. Możliwe, że u podstaw tego odrotu od czysto nadprzyrodzonej pociechy na rzecz zwiększonego zainteresowania doczesnością leży dostrzeżony przez Tischnera nie tylko kryzys nadziei, lecz także kryzys motywacji ludzkich działań. Zasadniczy rys chrześcijaństwa od jego początków bowiem polega na uznaniu, że troska człowieka o własny komfort materialny i psychiczny nie ma charakteru pierwszoplanowego. Można zaryzykować przypuszczenie, że atrakcyjność chrześcijaństwa w dużej mierze zależy od umiejętności przekonywającego uzasadnienia tej właśnie tezy. Najczęściej bywa ona uzasadniana głównie za pomocą niesprawdzalnych i niefalsyfikowalnych prognoz dotyczących z jednej strony obietnicy wiecznej nagrody, z drugiej strony grożących wiekuistym potępieniem. Ten typ uzasadnień jednak staje się coraz mniej skuteczny w odniesieniu do współczesnego człowieka, którego postawa charakteryzuje się rosnącym uniezależnieniem od wszelkich zewnętrznych autorytetów i rosnącą nieufnością do wszelkich twierdzeń podawanych za prawdziwe bez wiarygod-

⁹³ J. Tischner: *Myślenie z wnętrza metafory...*, s. 480.

⁹⁴ Idem: *Wiązania nadziei*. W: idem: *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 303.

nego racjonalnego lub empiryczno-racjonalnego uzasadnienia. Dlatego chrześcijaństwo chcąc zapewnić sobie ponownie atrakcyjność, musi wypracować nowy rodzaj motywacji.

W tym nurcie mieści się właśnie propozycja Tischnera. W zamian za wygasające zainteresowanie człowieka hipotezami dotyczącymi jego losów pośmiertnych proponuje on uwrażliwienie na pewną szczególną sferę doznań, jaką stanowi doświadczenie wartości. Tischner jest przekonany — i stara się wzbudzić to samo przekonanie w swych czytelnikach — że realizacja wartości w otaczającym świecie niesie z sobą nieporównanie większą satysfakcję niż bezpośrednie zaspokajanie potrzeb związanych z osobistym komfortem. Sama ta teza nie jest jednak bez zastrzeżeń oczywista, toteż wymaga filozoficznego uzasadnienia. W jego poszukiwaniu powstała najpierw koncepcja Ja aksjologicznego: Ja aksjologiczne to rdzeń i fundament ludzkiej osoby, a jego główny rys stanowi „głód wartości”; doświadczenie i realizowanie wartości zaspokaja zatem bardziej podstawową i znacznie głębszą potrzebę niż wszystkie potrzeby psychofizyczne, zmierzające jedynie do reprodukcji zewnętrznej powłoki kryjącej w sobie skarb prawdziwego człowieczeństwa — człowieczeństwa głodnego wartości.

Koncepcja Ja aksjologicznego była jednak tylko abstrakcyjną konstrukcją filozoficzną, która pomimo prób popularyzacji — między innymi w znakomitej książce *Świat ludzkiej nadziei* (Kraków 1975) — nie miała szans trafić do przekonania całej społeczności ludzi wierzących. Trzeba ją było poprzeć ewidentnymi dowodami. Stąd między innymi zainteresowanie się tymi sferami życia społecznego, w których najbardziej spektakularnie zagnieździły się wartości negatywne i najsilniej dochodziły do głosu niesprawiedliwość, niegospodarność, chciwość, egoizm, zawiść i inne tego typu przywary. Stąd długi rejestr „polskich bólów” składających się na rodzimy „krajobraz skargi” i zakończonych konkluzją: „tutaj trzeba nam zrealizować sprawiedliwość”, tutaj domaga się realizacji gospodarność⁹⁵, itd.

Wreszcie skarbnicą wartości domagających się realizacji, i to wartości najwyższych spośród dostępnych ludzkiemu doświadczeniu, okazała się jedna z elementarnych sytuacji życia codziennego: sytuacja „człowiek wobec człowieka”. W tym miejscu filozofia Tischnera odzyskuje wymiar uniwersalny. Tischner przestaje być „tępy i ciasnym filozofem Sarmatów”. Spotkanie bowiem jest kategorią użyteczną i nośną nie tylko w polskiej filozofii. Natomiast w perspektywie Tischnerowskiego myślenia spotkanie jawi się jako miejsce uobecniania się wartości, którymi karmi się najgłębsza warstwa ludzkiej osoby.

Człowiek czerpiący sens swego życia z nieustannej realizacji wartości godnych człowieka — oto ideał zarysowany na kartach dzieł Tischnera, ideał

⁹⁵ Idem: *Impresje aksjologiczne...*, s. 176.

próbujący sprostać wymogom chwili obecnej, potrzebującej drogowskazu w przyszłość. Zadanie wytyczenia drogi ku doskonalszej przyszłości postawił sobie także Nowicki. Centralnym punktem rozważań inkontrologii również jest człowiek aktywnie kształtujący przyszłość w policentrycznej, wielopodmiotowej wspólnotie z innymi ludźmi, lecz wytyczony przez Nowickiego kierunek nadziei istotnej jest zdecydowanie odmienny.

Nowicki znacznie wcześniej i dotkliwiej niż Tischner odczuł kryzys motywacji postawy chrześcijańskiej. Skutkiem tego było całkowite i zdecydowane odrzucenie tej postawy i decyzja zwrócenia się po odpowiedzi na dręczące go pytania ku innym źródłom. Tym ruchem, do którego przystąpił młody i radykalnie myślący ateista, był również wówczas młody i pełen obiecujących perspektyw polski ruch socjalistyczny. Od tej chwili do momentu opublikowania pierwszych tekstów należących do inkontrologii upłynęło 40 lat, których dorobek intelektualny i zasób przemyśleń niełatwo streścić w kilku zdaniach. W zasadniczych wszakże zarysach Nowickiego ideał człowieka ukształtowały dwie wielkie tradycje filozoficzne: filozofia Odrodzenia, na czele z Brunem i Vaninim, oraz marksizm. Najważniejszym rysem tej koncepcji jest konstytuująca i ujawniająca istotę człowieka funkcja *hominificare*. Podstawowa powinność zatem polega na dążeniu do pełnej aktywizacji ucłowieczania. Podobnie jak istnienie stanowi wielkość stopniowalną — „z dwóch bytów istniejących jeden może mieć »więcej istnienia« od drugiego”⁹⁶ — tak i człowieczeństwo: z dwóch bytów „wyglądających jak ludzie”⁹⁷ jeden może być bardziej człowiekiem niż drugi. Zadaniem człowieka jest zmierzać ku pełni własnego człowieczeństwa. W tym miejscu ujawnia się wyraźnie wpływ Marksa na myślenie antropologiczne Nowickiego: „[...] materialistyczna teoria, że ludzie są wytworami warunków i wychowania, że więc zmienieni ludzie są wytworami innych warunków i zmienionego wychowania, zapomina, że warunki są zmieniane właśnie przez ludzi i że sam wychowawca musi zostać wychowany” — napisał Marks⁹⁸, a zatem: granice możliwości ucłowieczania każdorazowo wyznacza zespół uwarunkowań materialnych i społecznych, w których człowiek żyje i działa. Ale „warunki są zmieniane właśnie przez ludzi”, czyli dążenie do przekształcenia więzi łączących ludzkość z przyrodą i ludzi między sobą staje się integralnym składnikiem budowania własnego człowieczeństwa. Człowiek jest człowiekiem tylko w aktywnej wspólnotie z innymi ludźmi, wspólnotie, której cel stanowi przekształcanie świata dla poszerzania granic ucłowieczania. To fundament związku łączącego filozofię Nowickiego z jego światopoglądem, samowiedzą etyczną i praktyczną działalnością społeczną. Celem tej działalności bowiem jest budowa wielopod-

⁹⁶ A. Nowicki: *Czas i człowiek*. Katowice 1983, s. 142.

⁹⁷ Idem: *Człowiek w świecie dzieł...*, s. 23—24.

⁹⁸ K. Marks, F. Engels: *Tezy o Feuerbachu*. W: *Dzieła T. 3*. Warszawa 1948, s. 6.

miotowej, policentrycznej wspólnoty wolnych i autonomicznych twórców świata dzieł. Jedynie ta perspektywa umożliwi każdemu człowiekowi bycie w pełni człowiekiem. O przyszłym społeczeństwie, którego urzeczywistnienie jest najważniejszym zadaniem, Nowicki pisze: „[...] w epoce komunizmu, kiedy sprawą najważniejszą stanie się wszechstronny rozwój każdej jednostki, rozwój ten prowadzić będzie do coraz dalej idącego zróżnicowania ludzi, a wytwarzana w ten sposób różnorodność leży w interesie rozwoju komunistycznego społeczeństwa i jest niezbędna dla realizacji tych zadań, które społeczeństwo to sobie stawia”⁹⁹. Jedną z głównych dróg uczłowieczania i najważniejszym czynnikiem warunkującym różnorodność ludzi jest spotkanie, gdyż samodzielność, oryginalność i indywidualność nie są żadnemu człowiekowi dane od początku ani wrodzone, lecz pojawiają się w wyniku formowania i wzbogacania osobowości, a przede wszystkim dzięki interesującym spotkaniom. Podstawowa wartość, o której Nowicki wielokrotnie pisze, to zatem różnorodność ludzi; lecz nie jest ona wartością autonomiczną. Należy dążyć do jak największej różnorodności ludzi nie dla samej różnorodności, lecz dla wzbogacenia świata ludzkich dzieł. Gdy każdy człowiek będzie miał do zaproponowania jakąś własną, oryginalną i nikomu innemu niedostępną wartość, wówczas świat ludzkich dzieł będzie się nieustannie nasycił nowymi wartościami, stając się dzięki temu coraz doskonalszy. Tym zatem, co powinno charakteryzować społeczeństwo przyszłości, jest nie tylko zróżnicowanie ludzi, lecz także zapewnienie każdemu z nich możliwości eksterioryzacji własnej osobowości. Różnorodność, oryginalność i wolność tworzenia — oto wartości zapewniające pełnię człowieczeństwa, do których droga wiedzie poprzez spotkania.

Warto jeszcze przytoczyć sformułowaną przez Nowickiego (w 1973 roku) definicję antropologii filozoficznej, gdyż zaprezentowany w niej sposób pojmowania zadań tej dyscypliny pozwala zrozumieć, że między antropologią filozoficzną a filozofią spotkania zachodzi ścisły związek przejawiający się w skupieniu jednej i drugiej wokół tych samych najważniejszych pytań. Zauważmy, że w cytowanym tekście wyraźnie wskazane są etyczne uwarunkowania tych pytań:

„Antropologię filozoficzną — jako dział filozofii — najlepiej scharakteryzować przez przytoczenie podstawowych pytań, które stawia i na które usiłuje znaleźć odpowiedź:

- co jest »istotą« człowieka, jakim człowiek jest, jakim może i powinien być, kogo można nazwać »prawdziwym człowiekiem«?
- jaka jest s y t u a c j a człowieka w świecie, jakie są możliwości i perspektywy zmiany tej sytuacji?
- jaki jest sens i cel życia ludzkiego, jakie zadania ma człowiek do spełnienia, jakim naczelnym wartościami powinien służyć?

⁹⁹ A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł...*, s. 232—233.

Można powiedzieć, że niektóre z tych pytań są źle postawione, ale nie zmieni to faktu, że to są właśnie te pytania, które miliony ludzi we wszystkich krajach świata rzeczywiście sobie stawiają. Istnieje autentyczne zapotrzebowanie społeczne na antropologię filozoficzną, czyli na taką filozofię, która odpowie na te pytania.”¹⁰⁰

Rozpatrując różne sposoby uprawiania antropologii filozoficznej, Nowicki zdecydowanie opowiada się za takim, w którym najważniejsze pytanie przybiera konkretny kształt: „[...] jaka jest sytuacja człowieka pracy i jakie stoją przed nim zadania, czyli — inaczej mówiąc — »co robić«”¹⁰¹, a wzór uprawiania tak rozumianej antropologii odnajduje w pracach filozoficznych Lenina. Okazuje się przy tym dość nieoczekiwanie, że opowiedzenie się za leninowskim wzorcem filozofii człowieka zbliża postawę Nowickiego do agatologicznej filozofii Tischnera. Obaj filozofowie bowiem opowiadają się za konkretnością filozoficznych analiz, dostrzegają konieczność zakorzenienia ich właśnie w konkretnej rzeczywistości. Nowicki zauważa, że „Lenin w swoich pracach stawiał wymienione problemy i dawał na nie odpowiedź trafną i zrozumiałą dla milionów ludzi”, ponieważ „w przeciwieństwie do idealistycznej filozofii człowieka, która szuka abstrakcyjnej i uniwersalnej prawdy o człowieku, Lenin wielokrotnie przypomina »podstawową tezę dialektyki: nie ma prawdy abstrakcyjnej, prawda jest zawsze konkretna«. Idealistycznym analizom metafizycznej, egzystencjalnej sytuacji człowieka w świecie Lenin przeciwstawia analizę bardzo różnych i zmieniających się konkretnych sytuacji.”¹⁰²

Ten sam postulat budowania filozofii wychodząc od analizy konkretnych sytuacji, w ścisłym związku z aktualnym tu i teraz, realizuje w swych pracach Tischner: „[...] moje miejsce jest tu i teraz. Tutaj i teraz podejmuję trud realizacji wartości przedmiotowych dla mnie przeznaczonych. Na tej i tylko na tej drodze dopełniam urealnienie samego siebie [...]. Głód aksjologiczny zostaje nasycony poprzez realizację wartości przedmiotowych w otaczającym świecie” — pisze, a w innym miejscu: „[...] z pewnością znajdujemy się w stanie jakiegoś kryzysu. Kryzys sięgnął samych podstaw naszego człowieczeństwa: zachwiały się związki człowieka z człowiekiem [...]. Gdy w tej sytuacji kierujemy swe zainteresowania ku aksjologii, [...] nasze sięganie ma sens metafizyczny i polityczny zarazem: chodzi o odkrycie właściwego projektu dla tych poświęceń, do których wzywa ludzi dobrej woli nasza dzisiejsza dziejowa tragiczność.”¹⁰³

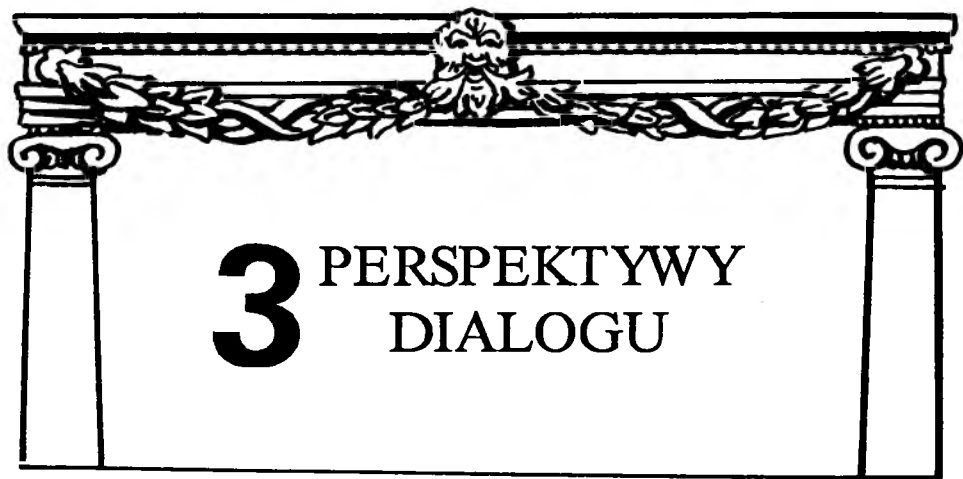
¹⁰⁰ Idem: *Leninowska filozofia człowieka*. W: „Acta Universitatis Wratislaviensis”. Nr 212: *Prace filozoficzne*. T. 13. Red. A. Kiszka. Wrocław 1973, s. 17—18.

¹⁰¹ Ibidem, s. 19.

¹⁰² Ibidem, s. 18 i 19. Por. W. Lenin: *Krok naprzód, dwa kroki wstecz*. W: *Dzieła*. T. 7. Warszawa 1949, s. 438; idem: *Dwie taktiki socjaldemokracji w rewolucji demokratycznej*. W: *Dzieła*. T. 9..., s. 73.

¹⁰³ J. Tischner: *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 176 i 180; idem: *Myślenie według wartości...*, s. 497.

Polska filozofia spotkania wyrasta z naszej „dziejowej tragiczności” drugiej połowy XX wieku. Odpowiedzią filozofii na tę tragiczność jest poszukiwanie fundamentu w trwałych wartościach, w dojrzałej, silnej nadziei i w budowaniu wspólnoty wokół tych wartości i wokół tej nadziei. Jakkolwiek konkretne drogi rozwiązań formułowane na gruncie obu filozofii zdecydowanie się różnią, to jednak jest coś, co te dwie koncepcje łączy. Filozofia spotkania w obu omawianych wersjach jest filozofią zdecydowanie antropocentryczną, pełną troski o człowieka, ogniskującą swe zainteresowania na konkretnych, codziennych sprawach ludzkich, wrażliwą na wszelkie przejawy zła godzącego w człowieka, których źródło tkwi w niedoskonałości dotychczasowych ludzkich wytworów i instytucji; analizując uważnie konkretne przejawy zła w codziennym życiu polskiego współczesnego społeczeństwa, dostrzega głęboki kryzys motywacji ludzkich działań, a w poszukiwaniu dróg wyjścia nie zadowala się proponowaniem doraźnych rozwiązań, lecz nabiera wymiaru uniwersalnego przez wskazanie na potrzebę realizacji najwyższych dostępnych człowiekowi wartości. Sposób ich rozpoznania jest, oczywiście, odmienny i w ślad za tym inne są wartości uznane za najwyższe. Żaden z autorów jednak nie rości sobie pretensji do apodyktycznej i dogmatycznej słuszności swych rozwiązań. Obaj prezentują postawę szacunku wobec wartości autentycznie ludzkich, opowiadają się za pluralizmem i tolerancją, zgłaszają swe propozycje pod osąd społeczeństwa i obaj chcą, by zwyciężyła prawda, niezależnie od tego, kto okaże się jej głoszycielem.



3 PERSPEKTYWY DIALOGU

Każdy może się przez jakiś czas zamykać na pytanie innego, oddzielać od niego murem obojętności, udać głuchego i ślepego. Ale na ile to możliwe?

J. Tischner

Świat, w którym może toczyć się dialog, jest na pewno lepszy od takiego świata, w którym dla dialogu nie ma miejsca.

A. Nowicki

Współczesna polska świadomość narodowa tworzy konglomerat wielu różnych tradycji, różnie identyfikowanych i interpretowanych symboli, różnych wzorców patriotyzmu. Polskość jako jedyna, powszechna, obejmująca cały naród żyjący w kraju i na emigracji wspólnota duchowa oparta na jednym powszechnie akceptowanym zbiorze symboli i wartości — jest tylko jednym z wielu mitów, zawartych w świadomości narodowej. Dlatego pojawiające się w wielu środowiskach monopolistyczne roszczenia i ekskluzywne aż do fanatyzmu wzorce patriotyzmu muszą budzić niepokój. Tradycje historyczne i kulturowe polskiego narodu i jego współczesność są na tyle obszerne, że w ich ramach zmieścić się może wiele odmiennych, subiektywnych, regionalnych bądź partykularnych — co jednak wcale nie znaczy, że fałszywych — sposobów rozumienia fenomenu polskości. Współczesne, adekwatne podejście do tego problemu powinno więc opierać się na pluralizmie i tolerancji — które przecież także mają swoje poczesne miejsce wśród narodowych tradycji i symboli. Istnieje potrzeba wypracowania jakiejś formuły dialogu między wyznawcami różnych modeli polskości, a co za tym idzie — różnych światopoglądów, wyznań, koncepcji politycznych, systemów wartości itp. Można chyba powiedzieć, że zachodzi potrzeba wypracowania nowej, dostosowanej do dzisiejszej sytuacji, samowiedzy pol-

skości: takiej, która nie opierałaby się na ekskluzywności i ksenofobii, lecz uznałaby za istotny składnik polskości właśnie współistnienie i dialog między różnymi odmianami patriotyzmu.

Piszę o tym, by dokonać próby dyskursywnej eksplikacji etycznych warunków możliwości pytania, które leży u podstaw rozważań niniejszego, ostatniego rozdziału. Pytanie to brzmi: Czy przestrzeń spotkań, rozpościerająca się pomiędzy inkontrologią a agatologiczną filozofią spotkania, dostarcza wzorów przydatnych do wypracowania formuły dialogu i współistnienia, która mogłaby być pomocna w ukształtowaniu się nowej, pluralistycznej i tolerancyjnej samowiedzy narodowej?

Refleksje nad perspektywami dialogu musimy zacząć od ważnego uściślenia i rozgraniczenia terminów pozornie bliskoznacznych. Są nimi: spotkanie filozofów — spotkanie filozofii — dialog.

Sam termin „spotkanie filozofów” jest, oczywiście, wieloznaczny. Może być użyty w sensie potocznym lub technicznym i oznaczać bądź przypadkowe lub umówione zejście się w określonym miejscu i czasie, bądź na przykład sympozjum czy konferencję filozoficzną. W niniejszej książce był on jednak użyty w innym znaczeniu. Pisząc: „[...] moim zamiarem jest umożliwienie spotkania na kartach niniejszej pracy Andrzeja Nowickiego i Józefa Tischnera”, miałem na myśli inkontrologiczną interpretację rozważań J. Guittona na temat funkcji heurystycznej metody paraleli (por. 2.1). Natomiast użycie terminu „spotkanie filozofii” czy też „przestrzeń spotkań między filozofiami” ma na celu podkreślenie faktu, że uwaga nasza nie koncentruje się na spotkaniu filozofów jako spotkaniu osób czy też — odwołując się do twierdzeń inkontrologii — zintegrowanych policentrycznych i wielowarstwowych osobowości, wykazujących wiele różnorodnych form aktywności na kilkudziesięciu różnych polach, z których jedno tylko jest polem refleksji filozoficznej; koncentruje się natomiast na równoległym rozważaniu i porównywaniu dwóch różnych sposobów myślenia, ujmujących z odmiennych punktów widzenia wspólne obszary problemowe i wskazujących pośrednio na własne warunki możliwości. Oczywiście, spotkanie filozofii może się dokonać niezależnie od spotkania filozofów, jako że dzieło — w tym wypadku wyeksterioryzowany zbiór twierdzeń filozoficznych — stając się utrwaloną częścią osobowości swego twórcy, usamodzielnia się i można je jako samodzielny twór rozpatrywać¹.

Wreszcie „dialog”: w swoim podstawowym znaczeniu słowo to oznacza postawę osób, charakteryzującą się wzajemnością pytań i odpowiedzi. Kiedy

¹ Częściej zresztą dzieje się odwrotnie: spotkania filozofów dokonują się niezależnie od spotkań filozofii i nie pociągają za sobą tych ostatnich. Ważna myśl na ten temat pojawia się u E. Husserla: „[...] spotykają się ze sobą filozofowie, ale niestety nie filozofie. Filozofie te pozbawione są jedności duchowej przestrzeni, w której mogłyby wzajemnie istnieć (*füreinander sein*), w której mogłyby wzajemnie na siebie oddziaływać (*aufeinander wirken*).” E. Husserl: *Cartesianische Meditationen*. Den Haag 1973, s. 47. Tekst polski cytuję wg: *Medytacje Kartezjańskie*. Tłum. A. Wajs. Warszawa 1982, s. 7.

więc mówimy o „formule dialogu”, mamy na myśli pewien abstrakcyjny model tej postawy. Niekiedy zresztą używa się samego pojęcia „dialog” w sposób abstrakcyjny, mając na myśli wzajemny stosunek na przykład dwóch światopoglądów (dialog wierzących z niewierzącymi), dwóch systemów wartości (dialog chrześcijaństwa z marksizmem).

Pojawienie się postawy umożliwiającej nawiązanie relacji dialogicznej między osobami i powstanie wzajemności wymaga spełnienia określonych warunków. Nie znaczy to, oczywiście, że ustalony zespół warunków powoduje w sposób deterministyczny zajście relacji dialogicznej. Dialogu nie da się wymusić (choć można go zapewne upozorować), natomiast tam, gdzie owe warunki konieczne nie są spełnione, nie można oczekiwać, że pojawi się postawa autentycznego dialogu.

Refleksję nad warunkami możliwości dialogu znajdujemy w obu omawianych filozofiach spotkania. W niektórych punktach ustalenia obu autorów są zbieżne — ten fakt daje chyba do myślenia.

Partnerzy dialogu nie muszą zgadzać się z sobą pod każdym względem (zresztą najprawdopodobniej taki dialog byłby właśnie dialogiem pozornym). „W stanowisku partnera dialogu nie wszystko jest do odrzucenia i nie wszystko do zaakceptowania.”² Można być przekonanym, że partner nie ma racji, a mimo to nie uchylać się od dialogu. Dzieje się tak wówczas, gdy za ważniejsze i cenniejsze od trwania za wszelką cenę przy własnym zdaniu uważa się poszukiwanie prawdy wszelkimi możliwymi drogami i z uwzględnieniem jak największej ilości aspektów. Taką właśnie postawę reprezentują obaj filozofowie.

Prawda jest zarówno dla Tischnera, jak i dla Nowickiego wartością nadrzędną, nieinstrumentalną i obiektywną, a najskuteczniejszy sposób dotarcia do prawdy — to spotkanie i dialog. Pod tym względem obaj autorzy są zgodni. Nowicki obszernie uzasadnia to stanowisko między innymi w książce *Lampa 30 spotkań albo Giordano Bruno w 30 dialogach*. Warto dla ilustracji przytoczyć fragment dialogu *Hennequin albo o celu i umiejętności dyskusowania*: „Powiedz mi, po co się dyskutuje? [...] Chyba domyślam się. Poszedłem na dyskusję z fałszywym przekonaniem, że fałszywe tezy są prawdziwe. Wychodzę z dyskusji z prawdziwym przekonaniem, że te tezy były fałszywe. Tak więc przed dyskusją wydawało mi się tylko, że jestem w posiadaniu prawd, a po dyskusji stałem się rzeczywistym posiadaczem prawdy. Ależ z tego wynika, że [...] wcale nie zostałem pokonany. Wydawało mi się, że przegrałem, a naprawdę wygrałem. [...] Ten, kto dyskutuje, powinien miłować prawdę i dążyć do jej poznania, a także powinien nienawidzić fałszu i starać się o wykrycie go; toteż ten, który bierze na serio dyskusję, powinien umieć przyznawać rację swoim oponentom i wyrzekać się fałszu.”³

² A. Nowicki: *Problemy dialogu. „Dialogika” czy dialektyka?* „Euhemer” 1968, nr 2 (68).

³ Idem: *Lampa 30 spotkań albo Giordano Bruno w 30 dialogach*. Katowice 1980, s. 58—60; por. idem: *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*. Warszawa 1962, s. 100—101. Do problemu prawdy powraca Nowicki także w tekście *Poszerzanie przestrzeni dialogu*. „Człowiek i Światopogląd” 1985, nr 3 (230).

Tischner wielokrotnie podkreśla absolutny, nieinstrumentalny charakter prawdy. Na przykład w pracy *Prawda i sprawiedliwość*, polemizując z definicją J. Habermasa, według którego „prawda jest roszczeniem do ważności, które wiążemy z wypowiedziami, czyniąc z nich twierdzenia”, Tischner zauważa: „[...] prawda ma sens absolutny. To nie ona wylania się z roszczeń, lecz roszczenia wylaniają się z niej.”⁴ Fundamentalne znaczenie w koncepcji Tischnera ma myśl, że prawda jest rezultatem spotkania i owocem dialogu: „[...] spotkanie jest źródłem doświadczenia prawdy w bardziej podstawowym wymiarze niż wymiar stosunku człowieka do rzeczy. Stosunek do rzeczy jest zapośredniczony przez dialog z drugim człowiekiem. Źródłowych doświadczeń prawdy należy więc szukać w spotkaniu z drugim, a nie w zetknięciu się z rzeczą. [...] Dialog rodzi idee obiektywizmu, z idei obiektywizmu bierze się nauka o obiektywnym świecie. Prawda pojęta jako właściwość sądu o rzeczach okazuje się wynikiem złożonego rodowodu. Gdyby nie było spotkań, nie byłoby i tej prawdy.”⁵ Identyczne stanowisko zajmuje Nowicki pisząc: „[...] może nawet zawsze tak jest, że prawda rodzi się tylko dzięki spotkaniom”⁶.

Z tezą o nadrzędności prawdy i spostrzeżeniem o jej dialogicznym rodowodzie wiąże się z kolei wartość pluralizmu. Do prawdy należy dążyć wszystkimi dostępnymi drogami. „Filozofowie muszą mieć pełną swobodę rozpatrywania problemów filozoficznych z różnych punktów widzenia, ponieważ ta różnorodność punktów widzenia jest jedyną gwarancją, że badany przedmiot będzie zbadany ze wszystkich możliwych stron, a więc zostanie ujęty w swojej rzeczywistej wielokształtności”⁷ — pisze Nowicki, a Tischner dodaje: „[...] czy jest możliwe myślenie, które by nie pragnęło posłużyć się jeszcze jednym światłem więcej?”⁸ Jedynym dopuszczalnym powodem rezygnacji z obranej drogi filozoficznego myślenia jest wykazanie z całą pewnością, że droga ta jest fałszywa. Jeśli natomiast różnorodnymi metodami dojdzie się do różnych wniosków dotyczących tego samego przedmiotu rozważań, to — o ile tylko były to metody poprawne i prawidłowo zastosowane — wynik taki nie świadczy o sprzeczności czy niewspółmierności teorii, lecz pozwala pełniej i głębiej wniknąć w złożoność i wieloaspektowość rzeczywistości.

W dorobku filozoficznym Nowickiego i Tischnera znajduje się wiele prac poświęconych w całości lub w części problemom dialogu i pytaniu o jego warunki możliwości. Nowicki pisze na ten temat między innymi w: *„Dialogika” czy dialektyka?*, *O marksistowską inkontrolologię*, *Inkontrolologia a policentryczna struktura osobowości*, *Poszerzanie przestrzeni dialogu*, *Pluralizm świato-*

⁴ J. Tischner: *Prawda i sprawiedliwość*. „Tygodnik Powszechny” z 5 grudnia 1982.

⁵ Idem: *Myślenie według wartości*. Kraków 1982, s. 494.

⁶ A. Nowicki: *Poszerzanie przestrzeni dialogu...*, s. 101.

⁷ Idem: *Lampa 30 spotkań...*, s. 65–66.

⁸ J. Tischner: *Myślenie religijne*. W: idem: *Myślenie według wartości...*, s. 341.

poglądowy w kulturze socjalistycznej, Perspektywy rozwoju pluralizmu w obrębie polskiej katolickiej filozofii kultury; Tischner w pracach: Polski kształt dialogu, Społeczeństwo dialogu, Przestrzeń obcowania z Drugim, Między pytaniem a odpowiedzią, Bezdroża spotkań i innych. Prace te prezentują ogromne bogactwo myśli, których nie sposób tu przytaczać. Z ich zestawienia daje się jednak uzyskać część wspólną: spostrzeżenia, które pojawiają się równolegle u obu filozofów, podobnie jak przytoczone stwierdzenia dotyczące prawdy i pluralizmu. Te spostrzeżenia tworzą następujący zestaw podstawowych warunków możliwości dialogu:

Wstępnym warunkiem jest ukonstytuowanie wspólnej przestrzeni dialogu. Przestrzeń tę wyznacza horyzont możliwych pytań i odpowiedzi. Część przekonań, sądów, ocen partnerów znajduje się poza horyzontem i nie mieszcząc się w przestrzeni dialogu, nie może zarazem stać się przedmiotem roszczeń ani manipulacji żadnej ze stron. Nikt nie może żądać, by przystępując do dialogu, partner rezygnował ze swoich odrębnych przekonań.

W przestrzeni dialogu znajdują się nie tylko przekonania, twierdzenia i opinie dotyczące z góry zakreślonej tematyki. Dialog jest opartą na obustronnym szacunku i tolerancji postawą wzajemnego otwarcia, w jego horyzont wchodzi zatem także elementy świata wewnętrznego partnerów: myśli, przeżycia, emocje, oceny, pragnienia, obawy, nadzieje — wchodzi w przestrzeń dialogu nie jako przedmiot sporów i ocen zmierzających do afirmacji lub odrzucenia, lecz jako przejaw wzajemnego zaufania i akceptacji indywidualnych postaw osobowych.

Dialog autentyczny jest zarazem dialogiem konkretnym, zogniskowanym wokół dającej się dyskursywnie, intersubiektywnie stematyzować problematyki. Chodzi w nim o uzyskanie merytorycznych odpowiedzi na określone pytania, a nie tylko o to, aby nie zamilknąć. Dialog, w którym z obu stron padają „słowa, słowa, słowa, słowa”, a nie ma wspólnych pytań — to dialog pozorny.

Warunkiem dialogu jest rezygnacja z uproszczonej, dogmatycznej koncepcji prawdy i fałszu. Jeżeli się nie przyjmie, że do tego samego przedmiotu mogą się odnosić różne prawdy — to znaczy różne sądy posiadające walor prawdziwości — niesprzeczne logicznie, lecz uzyskane na różnych drogach, oparte na różnych założeniach i sformułowane w różnych konwencjach terminologicznych — to miejsce dialogu zajmuje jałowe wzajemne przekonywanie.

Rezygnacja z dogmatów nie oznacza zarazem relatywizacji pojęcia prawdy. Prawda jest jedna, lecz drogi dojścia do niej i sposoby formułowania prawdziwych przekonań mogą być różne. W dialogu nie chodzi o eliminowanie różnic w podejściu do przedmiotu, lecz o eliminowanie fałszu, zakłamania, złudzeń i iluzji.

Dialog nie może być dążeniem do wspólnictwa w kłamstwie, lecz do wspólnoty w obliczu prawdy. W dialogu chodzi zatem nie tylko o prawdę, lecz i o wspólnotę; nie tylko o przedmiot i tematykę, lecz i o relację między osobami.

Dialog zakłada wolność, solidarność, szacunek i zaufanie. Nie ma i nie może być dialogu tam, gdzie jest podejrzliwość, ukryta lub jawna chęć dominacji, przymus lub groźba przymusu, perfidna chęć zdobycia zaufania partnera w celu wykrycia i zdemaskowania jego słabych stron dla zdobycia nad nim przewagi, dążenie do kompromitacji, szantaż, nieuczciwa propaganda.

Dialog jest postawą, która obejmuje nie tylko sferę świadomości. Dotyczy także projektów, planów, dążeń i działań. Celem dialogu jest oprócz wspólnego odkrywania prawdy także wspólne odkrywanie i realizowanie wartości, poszukiwanie i tworzenie płaszczyzn współpracy, wspólne przekształcanie świata, wzajemne tworzenie i przekształcanie siebie, stymulowanie rozwoju.

Z prezentowanych myśli płynie wniosek dość oczywisty: skoro Tischner i Nowicki świadomi są warunków możliwości dialogu z reprezentantami odmiennego sposobu myślenia, to w szczególności każdy z nich jest bardzo pożądanym potencjalnym partnerem takiego dialogu. Czy wobec tego możliwy jest dialog między twórcą inkontrologii i twórcą agatologicznej filozofii spotkania?

Rozważając to pytanie, musimy wrócić do dokonanych na początku rozdziału rozróżnień: nie interesuje nas spotkanie ani dialog Nowickiego i Tischnera jako konkretnych osób — tak postawiony problem nie miałby żadnego filozoficznego sensu. Możemy natomiast, jak się zdaje, rozważyć możliwość spotkania i dialogu między abstrakcyjnymi podmiotami dwóch konfrontowanych sposobów myślenia.

Podsumowując dotychczasowy wywód, możemy stwierdzić, że wśród analizowanych różnic w założeniach, metodach i postawach nie znaleźliśmy przyczyn uniemożliwiających zaistnienie takiego dialogu. Przeciwnie, wydaje się, że byłby on owocny i pożyteczny dla obu stron. Ale nie tylko. Dialog między inkontrologią i agatologiczną filozofią spotkania byłby niezwykle cennym „poszerzeniem przestrzeni dialogu”. Tak się bowiem składa, że postawa Tischnera wyrasta z określonego kręgu „duchowej wspólnoty” reprezentującej akceptowany dziś przez wielu Polaków model polskości, w którym jest miejsce i na katolicyzm — wiarę i system wartości, i na zainteresowanie najważniejszymi kierunkami współczesnej myśli filozoficznej i naukowej, i na patriotyczną dumę z osiągnięć polskiej myśli i polskiego ducha, jest atrakcyjna przymieszka politycznej niepokorności, jest przede wszystkim nadzieja i „pokrzepienie serc”, jest wierność drogim polskiemu sercu wartościom, jak wolność, solidarność, sprawiedliwość, godność; z kolei zaś postawa Nowickiego reprezentuje ten krąg „wspólnoty duchowej”, który wyrasta z socjalistycznego systemu wartości, z programu budowy świeckiego społeczeństwa i świeckiej kultury, z zainteresowania filozofią marksistowską i postępowym, humanistycznym nurtem myśli ludzkiej, z utożsamienia się z najbardziej postępowymi, światłymi tradycjami polskiej myśli i czynu, a także z ich kontynuacją w filozofii, kulturze i działalności politycznej, oraz stawia

przed każdym z nas wspaniałe, trudne i odpowiedzialne zadania zmierzające do urzeczywistnienia w przyszłości wielopodmiotowej wspólnoty ludzi wolnych i twórczych, zdolnych w pełni zaspokajać swoje potrzeby i w pełni realizować swoją osobowość.

Można więc także rozpatrywać problem konfrontacji inkontrologii z agatologiczną filozofią spotkania jako szczególny przypadek spotkania na polskim gruncie marksizmu z chrześcijaństwem. Nie chciałbym powtarzać wszystkiego, co dotychczas powiedziano o „polskim kształcie dialogu” między tymi nurtami. Problem ten był wielokrotnie podejmowany, analizowany i oceniany zarówno przez katolików, jak i przez marksistów⁹. Nikt jednak dotychczas nie wypowiedział opinii, że stan, przebieg i perspektywy tego dialogu można uznać za w pełni zadowalające.

Ze względu na specyficzny obszar zainteresowania omawianych w tej pracy koncepcji, jakim jest właśnie spotkanie i dialog, nawiązanie między nimi dialogu byłoby szczególnie doniosłą próbą kreacji wspólnej duchowej przestrzeni między dwiema postawami, których współlistnienie stanowi najistotniejszy wyznacznik naszej dzisiejszej sytuacji i naszej tożsamości. Wydarzenie takie byłoby tym samym otwarciem pola możliwości dla nowej, pluralistycznej samowiedzy narodowej, a zważywszy uniwersalny wymiar tej przestrzeni dialogu, byłoby to wydarzenie nie tylko w skali „sprawy polskiej”.

Dotychczas jednak nic takiego nie nastąpiło. Pozostaje więc chyba zakończyć cytatem z Asnyka: „a jednak widzę, że żądam za wiele”...

POSTSCRIPTUM

Czytelnik z pewnością bez trudu zauważył pewną niejednorodność formalną i merytoryczną prezentowanej pracy: między jej pierwszą częścią (obej-

⁹ Oprócz książki J. Tischnera: *Polski kształt dialogu* (Paris 1981) i książki A. Nowickiego: *Ateizm* (Warszawa 1964) oraz jego licznych wypowiedzi w „Euhemerze”, o problemach dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego pisali w Polsce m. in.: J. Kuczyński: *Katolicyzm — laicyzm — humanizm*. Warszawa 1964; idem: *Christian-Marxist Dialogue in Poland*. Warsaw 1979; J. Czerwiński: *Marksistowska a katolicka koncepcja moralności*. Warszawa 1977; W. Mysłek: *Socjalizm i katolicyzm. Polskie spotkania w dialogu*. Warszawa 1978; T. M. Jaroszewski: *Marksści i katolicy. Perspektywy dialogu*. Warszawa 1988; S. Kowalczyk: *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*. Warszawa 1977. Zob. także: *Dialog i współdziałanie*. Red. M. Kornasowa. Warszawa 1970, a także specjalne wydania „Zeszytów Argumentów” oraz „Człowieka i Światopoglądu” poświęcone problematyce dialogu (1967, nr 2; 1971, nr 11; 1972, nr 9; 1973, nr 1 i 11; 1985, nr 3). Oprócz tego do autorów często poruszających

mującą rozdział 1. oraz podrozdziały 2.1—2.3) a częścią drugą (podrozdział 2.4 i rozdział 3.) zachodzi dość wyraźna różnica. Autorowi wypada więc przyznać się do tego, że projektując taki właśnie kształt swego dzieła, stawiał sobie dwa różne zadania i ma świadomość faktu, że nie wywiązał się z obydwu w sposób równie zadowalający.

Pierwsza część książki zawiera wybór i zwięzłe omówienie niektórych wątków rozprawy doktorskiej, obronionej na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w grudniu 1986, której maszynopis był znacznie obszerniejszy. Pewne partie prezentowanego tutaj materiału mogą zatem budzić niedosyt zbytnią lapidarnością czy niedomówieniami; jednak ewentualne luki są rezultatem świadomego wyboru. Wszystkie najważniejsze problemy, które odkrył autor w toku analizy porównawczej filozofii Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego, zostały tu przynajmniej nazwane i zasygnalizowane, a jeśli nie wszystkie omówiono wyczerpująco, to dlatego, że lepiej chyba pozostawić Czytelnikowi wrażenie niedosytu i rozbudzonej ciekawości — która, być może, skłoni Go do sięgnięcia po inne prace tego samego autora lub wprost do tekstów Nowickiego i Tischnera — niż zanudzić Go rozszczepianiem włosa na czworo, które — jak napisał Robert Escarpit¹⁰ — jest „ulubionym zajęciem łysych na umyśle”. W każdym razie z każdego zdania tej części pracy autor jest w stanie precyzyjnie się wytłumaczyć, sięgając bądź do innych swoich publikacji, bądź do maszynopisu dysertacji doktorskiej, bądź wreszcie do innych, sygnalizowanych w przypisach tekstów i opracowań.

Zgola inaczej natomiast przedstawia się sprawa w części drugiej. Jest ona rozwinięciem jednego tylko wątku zawartego w rozprawie doktorskiej — wątku relacji łączących „przestrzeń spotkań” wykreowaną przez współlistnienie i korespondencję propozycji filozoficznych Tischnera i Nowickiego z współczesną polską rzeczywistością. Rozważania są tu uwikłane w temat polskości, którego rozsądek nakazywałby raczej unikać, gdyż nie jest to z pewnością temat nadający się do rozstrzygnięcia w pracy doktorskiej. Nie chodziło tu jednak o przedstawienie wyczerpującego rozwiązania problemu polskości filozofii Nowickiego i Tischnera ani nawet o zasygnalizowanie takiej możliwości. Autor sądzi, że pełne rozwiązanie jest w ogóle niemożliwe. „Sprawa polska” czy — jak kto woli — „kompleks polski”, stanowiący układ odniesienia tych rozważań, jest splotem tak niezmiernie trudnych i złożonych, interdyscyplinarnych zagadnień, iż wydaje się nie mieścić w ogóle w kategorii „problemu”. Polskość to raczej „tajemnica” w takim znaczeniu, w jakim

problematykę dialogu należą: M. Fritzhand, C. Głombik, J. Guranowski, W. Krajewski, J. Legowicz, T. Mrówczyński, T. Płuzański, W. Pomykało, M. Stępień, D. Tanalski; A. Morawska, S. Moysa, A. Rodziński, R. Rogowski, T. Ślipko, J. Turowicz, S. Wilkanowicz, J. Woźniakowski, J. Zabłocki.

¹⁰ R. Escarpit: *Fabrykant obłoków*. Tłum. W. i K. Błońscy. Kraków 1976, s. 135.

Gabriel Marcel przeciwstawiał problemom tajemnice¹¹ — lub, sięgając po termin Emmanuela Lévinasa, „enigma”, czyli „fenomen enigmatyczny”.¹²

Fenomenem polskości fascynują się i próbują go zrozumieć wciąż na nowo i wciąż bezskutecznie kolejne pokolenia rodowitych i przybranych dzieci tej ziemi co najmniej od czasów *De Republica emendanda* i Kuźnicy Kollatajowskiej, a może jeszcze wcześniej: od Reja — „i niechay narodowie wždy postronni znaia [...]”? od Długosza? Kadłubka? Galla Anonima? cesarza Ottona i misjonarza Wojciecha?...

Na żaden temat chyba tylu stron nie napisano w naszym języku ojczystym, co na temat Polski i polskości. Były w naszych dziejach okresy wielkich narodowych rozrachunków — zwłaszcza po wielkich narodowych klęskach (rozbiory, insurekcja, Waterloo, powstania, rewolucja 1905, wrzesień 1939, warszawska hekatomba 1944...); mieliśmy polskich wieszczów — od Mickiewicza po Miłosza — i polskich błaznów: od Stańczyka po... przemilczmy egzemplifikacje; *nomina sunt odiosa*¹³. Ograniczając się tylko do naszego stulecia i do najznamienniejszych w nim postaci: był Stanisław Wyspiański, Stanisław Brzozowski, Stefan Żeromski, Witkacy, Witold Gombrowicz, Michał Bobrzyński, Julian Ochorowicz, Artur Górski, Józef Dąbrowski, Edmund Jan Osmańczyk, Aleksander Bocheński, Józef Tischner¹⁴, wystawa *Polaków portret własny*, ankieta „Znaku” i tyle, tyle innych...

¹¹ G. Marcel: *Być i mieć*. Tłum. P. Lubicz. Warszawa 1962, s. 137—139 i 201—203; idem: *Od sprzeciwu do wezwania*. Tłum. S. Ławicki. Warszawa 1965, s. 173.

¹² E. Lévinas: *Phenomenon and Enigma*. In: idem: *Collected Philosophical Papers*. Transl. by A. Lingis. La Haye 1987, s. 61—73.

¹³ Lecz pamiętajmy, iż „»polski«, to znaczy, że inny” (por. J. Tischner: *Pracujemy w sercu kultury*. „Tygodnik Powszechny” z 21 czerwca 1981). W polskiej kulturze błazen — taki, jakiego uosobieniem jest właśnie Stańczyk — to nie niefrasobliwy, pogardzany przez wszystkich wesołek, lecz postać uosabiająca trzeźwość i chłódny, ironiczny rozsądek, godna podziwu i szacunku. Polski błazen jest bliższy Szekspirowskiemu Falstaffowi niż niemieckiemu Dylowi Sowizdrzałowi. Swoistej nobilitacji błazeństwa dokonała polska literatura — wspomnijmy choćby dialog Dziennikarza ze Stańczykiem w II akcie *Weseła* S. Wyspiańskiego (zob. idem: *Wesele*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1977, akt II, scena 7, s. 102—116) oraz dwie wypowiedzi T. Żeleńskiego-Boya, który przypisuje sobie (nie bez racji!) trudną i niewdzięczną, lecz pożyteczną i wbrew pozorom zaszczytną rolę błazna: „[...] to jest właśnie moja rola: być antidotem na wasze uroczyste błagi. Być bodaj dawnym błaznem, dzięki któremu lud łatwiej znosił kosztowną nicłość królewskiej purchawki.” (idem: *List otwarty do pani Izy Moszczeńskiej z „Kuriera Warszawskiego”*. „Kurier Poranny” 1928, nr 284; cytuję wg: idem: *Pisma*. T. 16: *Felietony*. I. Warszawa 1958, s. 328); „Stałem się objaśnić, że błazen i człowiek nauki [...] to nie są dwie osoby luzujące się na przemian i wstydzące się jedna drugiej — jedna czcigodna, a druga kompromitująca — ale że jest to zupełnie jeden i ten sam człowiek.” (idem: *Jak zostałem literatem*. W: idem: *Reflektorem w mrok*. Warszawa 1978, s. 44).

¹⁴ Spośród mniej znanych prac tych autorów warto wymienić: J. Ochorowicz: *Pierwiastki charakteru narodowego*. Warszawa 1907; idem: *O polskim charakterze narodowym (wybór)*. Lublin 1986; A. Górski: *Ku czemu Polska szła*. Warszawa 1919; J. Dąbrowski: *Ku czemu Polska pójdzie?* Kraków 1919; E. J. Osmańczyk: *Sprawy Polaków*. Warszawa 1946; idem:

Jeśli więc pomimo tych wszystkich zastrzeżeń pytanie o polskość pojawiło się jednak na kartach tej pracy, to z pewnością nie po to, by powiedzieć na ten temat coś mądrzejszego i ważniejszego niż inni. Powód zabrania głosu w tej sprawie da się wyrazić w formie parafrazy Wittgensteinowskiej *Tezy nr 7*¹⁵: o czym nie wolno milczeć, o tym trzeba mówić.

„Nie chciałem pozwolić, by w czasie, gdy na żywym ciele naszej Ojczyzny miano wyrąbywać mieczami nowe granice państw i narodów, samych tylko Polaków przy tem brakowało. Nie chciałem dopuścić, by na szalach losów, ważących się nad naszymi głowami, na szalach, na które miecze rzucono, zabrakło polskiej szabli” — powiedział kiedyś polski mąż stanu¹⁶. Piszący te słowa jest świadom faktu, że w pokoleniu, do którego należy, coraz bardziej zanika etyczna samowiedza polskości: świadomość przynależności narodowej jako zobowiązania do odpowiedzialności za tradycję, dzień dzisiejszy i przyszłość narodu. Coraz liczniejsi młodzi Polacy albo biernie czekają, aż ich problemy zostaną rozwiązane cudzymi rękami, albo na nic już nie czekając, masowo opuszczają kraj. W ten sposób przygotowuje się grunt pod ostateczne wykorzenienie polskiej kultury. Nikomu, kto dostrzega możliwość zahamowania i odwrócenia tego procesu, nie wolno milczeć.

Jedną z szans na odbudowanie i pogłębienie polskiej samowiedzy narodowej jest dialog filozofów spotkania. Kto pisze o dialogu, powinien także chcieć i dążyć do tego, by ów dialog trwał. Nie zapala się też światła i nie stawia pod korcem, ale na świeczniku, aby świeciło wszystkim, którzy są w domu.

Rzeczpospolita Polaków. Warszawa 1977; A. Bocheński: *Dzieje głupoty w Polsce*. Warszawa 1984; idem: *Rzecz o psychice narodu polskiego*. Warszawa 1986; J. Tischner: *Chochol sarmackiej melancholii*. W: idem: *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków 1975; idem: *Polska jest Ojczyzną*. Paris 1985; *Czym jest polskość?* Ankieta miesięcznika „Znak” 1987, nr 11—12 (390—391) i 1988, nr 3 (394).

¹⁵ L. Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 1970, s. 88.

¹⁶ J. Piłsudski: *Rozkaz na pierwszą rocznicę wojny. Ożarów pod Lubartowem, 5 sierpnia 1915*. W: *Pisma zbiorowe Józefa Piłsudskiego*. T. 4. Red. W. Lipiński. Warszawa 1937, s. 40.

Indeks osób

A

Anzelm z Canterbury, św. 30
Arystoteles 10, 48
Asnyk Adam 102
Augustyn, św. 42, 57

B

Bacciarelli Marcello 14
Baran Bogdan 9, 52
Baudouin de Courtenay Jan 14
Belotto Bernardo (Canaletto) 14
Bergson Henri 83
Bieńkowska Ewa 14
Bińczycka Jadwiga 16, 43
Bloch Ernst 44
Błońska Wanda 103
Błoński Krzysztof 103
Bobrzyński Michał 105
Bocheński Aleksander 105
Borkowska-Szuba Anna 48
Böckenhoff Josef 8, 9, 12, 36
Braun-Galkowska Maria 16
Brexel Rudolf 78
Brunner Emil 9
Bruno Giordano 36, 37, 45, 59, 66,
72, 92, 98

Buber Martin 8, 9, 11, 13, 17, 20, 23,
26, 72, 73
Buczek Barbara 43
Bukowski Jerzy 16, 23, 25, 27, 47
Buonaccorsi Filippo (Kallimach) 14

C

Campanella Tommaso 37
Casper Bernhard 8, 13
Christofft Daniel 23
Chymuk Maria 43
Cichowicz Stanisław 48, 57
Claudel Paul 48
Coreth Emerich 81
Czaplewicz Edward 16
Czerwiński Józef 102

D

Dąbrowski Józef 105
Descartes René (Kartezjusz) 12, 22,
64
Dembowski Edward 84
Dilthey Wilhelm 8, 10, 53
Długosz Jan 104
Don Juan 48
Dostojewski Fiodor 48, 64, 85

E

Ebner Ferdinand 8
Engels Friedrich 21
Estreicher Dominik, Alojzy, Karol,
Stanisław 15
Escarpit Robert 103

F

Feuerbach Ludwik 12, 44, 66
Fichte Johann 12
Fijałkowski Włodzimierz 16
Fritzhand Marek 103

G

Gadacz Tadeusz 9, 52
Gall Anonim 104
Gierulanka Danuta 67
Geiger Hans 12, 82
Głombik Czesław 102
Goethe Johann Wolfgang 10
Gogacz Mieczysław 16
Gombrowicz Witold 105
Górski Artur 105
Grzegorz z Sanoka 84
Guitton Jean 47, 48, 80, 97
Gulkowski Jerzy 31
Guranowski Jan 102

H

Habermas Jürgen 99
Hegel Georg W. F. 10, 12, 24, 82
Heidegger Martin 11, 24, 32, 48, 57
Heim Karl 9
Heller Agnes 12, 82
Hirzel Rudolf 78
Horacy (Quintus Horatius Flaccus)
85

Husserl Edmund 10, 12, 19, 21, 22,
23, 24, 25, 26, 27, 63, 64, 67,
69, 83, 97

I

Ingarden Roman 24, 26, 27
Iwaszkiewicz Jarosław 58

J

Jacobi Friedrich 12
Jan Ewangelista, św. 31
Jan Paweł II, papież — zob. Wojtyła
Karol
Jarnuszkiewicz Antoni 16
Jaroszewski Tadeusz M. 102
Jaspers Karl 70
Jęcz Franciszek 73
Jędraszewski Marek 12, 16

K

Kadłubek Wincenty 104
Kant Immanuel 12, 48
Kartezjusz — zob. Descartes René
Kasperski Edward 16
Kępiński Antoni 16, 24
Kierkegaard Søren 24, 58, 59, 75
Kijowski Andrzej 31
Klonowicz Sebastian F. (Acernus) 84
Kłósak Kazimierz 24
Kochanowski Jan 85
Kollataj Hugo 15, 104
Konwicki Tadeusz 87
Kopernik Mikołaj 37, 84
Kornasowa Maria 102
Kotarbiński Tadeusz 84
Kowalczyk Stanisław 102
Krajewski Kazimierz 30, 54
Krajewski Władysław 102

Krapiec Mieczysław Albert 24, 63
Król Marcin 31
Kuczyński Janusz 26, 102
Kuncewicz Piotr 60

L

Lacroix Jean 63
Lain Entralgo Pedro 8, 12
Langemeyer Bernhard 8
Legowicz Jan 103
Leibniz Gottfried Wilhelm 48
Lenin Włodzimierz, 44, 94
Leśmian Bolesław 15
Lévinas Emmanuel 9, 10—13, 17,
50, 68, 82, 86, 104
Linde Samuel Bogumił 14
Lotz Johannes B. 9, 81
Lukačs Georgy 62
Lullus Raimundus (Llull, Ramon)
37, 66

Ł

Łyszczyński Kazimierz 45, 84

M

Mader Johann 9
Malebranche Nicolas 7
Marcel Gabriel 17, 24, 26, 104
Maritain Jacques 24, 62—63
Marx Karl 24, 32, 43—44, 66, 92
Masłowski Jan 16
Matejko Jan 14
Michalski Krzysztof 69
Mickiewicz Adam 85, 104
Mieszko I 14
Miłosz Czesław 104
Morawska Anna 103
Mounier Emmanuel 63
Moysa Stefan 103

Mrożek Sławomir 15
Mrówczyński Tadeusz 103
Münsterberg Hugo 12
Mysiek Wiesław 102

N

Newman John H. 48
Nietzsche Friedrich 48
Niklewicz Piotr 48
Norwid Cyprian Kamil 24, 85
Nurek Stanisław 16

O

Ochorowicz Julian 105
Ortega y Gasset José 10, 13, 48, 57,
58, 59, 82
Osmańczyk Edmund Jan 105
Otto, cesarz 104
Owidiusz (Publius Ovidius Naso) 78

P

Pascal Blaise 48
Patočka Jan 12, 82
Paweł z Tarsu, św. 24, 28
Pickel Konrad (Celtis) 14
Piłsudski Józef 105
Platon 28, 57
Płuzański Tadeusz 103
Pomykało Wojciech 103
Porębski Mieczysław 82, 87
Protagoras 7

R

Rahner Karl 81
Rej Mikołaj 104
Renan Ernest 48
Ricoeur Paul 24, 83
Rodziński Adam 103

Rogowski Roman 103
Rosenzweig Franz 8, 13, 17

S

Sartre Jean-Paul 17
Scaligero Giulio Cesare 37
Schaff Adam 7
Schaeffer Bogusław 43
Scheler Max 7, 13, 23—26, 89
Schuetz Alfred 12
Sciaccia Michele Federico 35, 37, 55
Séve Lucien 66
Siemek Marek 62
Sławiński Janusz 74
Sokrates 7, 48, 84
Spengler Oswald 13
Spinoza Baruch 37
Steinbüchel Theodor 9
Stępień Marian 103
Stróżewski Władysław 27
Sujak Elżbieta 16
Sukiennicka Wanda 20, 48
Szystow Lew 48
Szober Stanisław 15
Szyma Tadeusz 52
Szypowska Maria 14

Ś

Ślipko Tadeusz 103
Śliwerski Bogusław 43

T

Tanalski Dionizy 103
Tarnowski Janusz 16, 43
Tarnowski Karol 16, 31, 89
Tatarkiewicz Władysław 84
Teilhard de Chardin Pierre 49
Theunissen Michael 8, 9
Tittenbrun Jacek 16
Toulemont René 63

Turowicz Jerzy 103
Twardowski Kazimierz 37, 42
Tyrmand Leopold 48

U

Urbańczyk Stanisław 14

V

Vancourt Raymond 20
Vanini Giulio Cesare 37, 45, 78, 92

W

Waelhens Alphonse de 9
Wajs Adam 23, 67, 97
Wat Aleksander 85
Węgrzecki Adam 9, 16
Wilkanowicz Stefan 103
Wisdom John O. 85
Witkiewicz Stanisław Ignacy (Wit-
kacy) 105
Wittgenstein Ludwig 105
Witwicki Władysław 37, 84
Wodziński Cezary 48
Wojciech, św. 104
Wojtyła Karol (Jan Paweł II, pa-
pież) 16, 24
Woźniakowski Jacek 103
Wyspiański Stanisław 105

Z

Zabłocki Janusz 103
Zdybicka Zofia J. 20
Ziółkowski Marek 16
Zychowicz Juliusz 82

Ż

Żeleński Tadeusz (Boy) 104
Żeromski Stefan 105

ZWEI PHILOSOPHIEN DER BEGEGNUNG
EINE KONFRONTATION DER GEDANKEN VON
J. TISCHNER UND A. NOWICKI

Zusammenfassung

Zu den Errungenschaften der gegenwärtigen polnischen Philosophie gehören die Leistungen auf den Gebieten der Begegnung und des Dialoges. Mit der Problematik der Begegnung befassen sich seit ein Paar Jahrzehnten europäische Philosophen verschiedener Strömungen. Allgemein bekannt ist wohl die Feststellung, dass zu den grössten Entdeckungen des Denkens des 20. Jahrhunderts die interpersonale Wirklichkeit gehört. Dem polnischen Nachdenken über die Begegnung gehört aber eine besondere Stelle, da die polnische Kultur eine der meist dialogischen in Europa ist. Diese Tatsache hat ihre bedeutsamen Gründe — sowohl in der Vergangenheit, als auch in der Gegenwart. Die Gebiete Polens liegen seit Jahrhunderten an der Kreuzung der wichtigsten europäischen Handelsstrassen, hier befand sich ein Treffpunkt für die Vertreter aller Mittelmeer — und Mittelasienskulturen. Schon in der Vorgeschichte und insbesondere seit der Eingliederung des polnischen Staates in die Gemeinschaft der Römischen Kirche (im Jahre 966) entwickelte und gestaltete sich die polnische Kultur im Dialog mit den Kulturen sowohl der unmittelbaren als auch der weiteren Nachbarn. Der Dialog verlief nicht immer friedlich. Wegen ihrer günstigen Lage erlitt Polen die ganze Zeit von der Seite ihrer Nachbarstaaten Aggression, der es bis siebzehnhundertfünfundneunzig erfolgreich statthielt. Dann hat Polen zwar ihre Unabhängigkeit (an Russland, Preussen und Österreich) verloren, hat jedoch weder sein Nationalbewusstsein, noch seine Kulturidentität aufgegeben. Die Polen haben die nicht einfache Kunst des Zusammenlebens und des Verständnisses für andere in einer schwierigen Lage gelernt. Nach der kurzen Zeit der zurückgewonnenen Unabhängigkeit (1918—1939) geriet Polen wieder in Gefangenschaft, geteilt diesmal unter Hitlerdeutschland und Stalinrussland. Der Friedensvertrag, der den 2. Weltkrieg beendet hat, verwandelte Polen *sui generis* in ein Versuchsgelände des Dialoges, indem er das traditions-katholische Volk mit seiner eindeutig westeuropäischen Kultur dem athäistischen, kommunistischen und orientalischen Sowjetrussland untergeordnet hat. Die schon fast eine Hälfte eines Jahrhunderts dauernde Erfahrungen des sozialistischen Polens haben bewiesen, dass Koexistenz und im Dialog sogar zwischen so gegensätzlichen Strömungen, wie zwischen dem marxistisch-leninischen Kommunismus und dem polnischen Katholizismus möglich sind.

Für den Geschichtsforscher der Philosophie ist es faszinierend, dass in diesem Lande und in jenem Kontext zwei Strömungen der Philosophie der Begegnung entstanden sind, eine katholische und eine marxistische. Die vorliegende Arbeit befasst sich mit einer Vergleichsanalyse von zwei theoretischen Konzeptionen, die den oben genannten Strömungen gehören. Es handelt sich um die agatologische Philosophie der Begegnung von Józef Tischner (katholische Strömung) und Inkontrollogie von Andrzej Nowicki (marxistische Strömung). Das Schema der Erörterung stellt sich folgendermassen dar:

Im 1. Kapitel werden Wege der beiden Autoren zu der Philosophie der Begegnung unter Berücksichtigung folgender zweien Aspekte analysiert: die ausserphilosophische Anregungen und die philosophische Quellen mit dem theoretischen Kontext der von Tischner und Nowicki erarbeiteten Konzeptionen der Begegnung. Es wird da die Anwesenheit sowohl der phänomenologischen Konzepte als auch der griechischen und der christlichen Philosophie im Denken von Tischner gezeigt. Weiter wird die marxistische Herkunft der Inkontrollogie von Nowicki gezeigt. Es wird da auch hingewiesen, dass das Denken in der Tradition des Renaissance-Humanismus verwurzelt ist, und dass es im Dialog mit der gegenwärtigen italienischen Philosophie steht. Als ausserphilosoph-

hische Anregungen werden hier die athäistische Grundlagen der Haltung von Nowicki und seine Hingabe an Prozeß der Gestaltens einer sozialistischen Leienkultur in Polen dargestellt.

Im 2. Kapitel befindet sich eine Konfrontation beider Denkwege. Hier werden grundlegende Unterschiede auf der Ebene der Grundsätze, der Methoden und der Ziele der Betrachtungen festgestellt. Anhand einiger ausserwählter Beispiele wird gezeigt, wie die beiden Autoren dieselben Fragen beantworten. Eine Vergleichsanalyse lässt einen gemeinsamen Hintergrund der beiden Konzeptionen erkennen — das Ethos des Polentums. Dieser Hintergrund bildet eine Brücke zwischen den Konzeptionen, die sonst viele grundsätzliche Diskrepanzen aufweisen. Das Ethos des Polentums ist leider ein unkläres Phänomen, dass sich im Rahmen der Philosophie kaum diskursiv analysieren lässt. Deswegen befinden sich am Ende des 2. Kapitels nur einige behutsam zu diesem Thema formulierte Bemerkungen.

Im 3. Kapitel wird eine Frage beantwortet, die nach dem Vorhergesagten selbstverständlich entsteht: Ist eine Begegnung zweier Philosophen der Begegnung überhaupt möglich? Und wenn ja, dann auf welche Art und Weise? Es stellt sich heraus, dass wegen des Inhalts des Begriffes „Begegnung“ so eine Fragestellung als terminologischer Missbrauch unberechtigt ist. Zweckmässig kann man jedoch Fragen nach Bedingungen der Möglichkeiten und auch Perspektiven des Dialoges zwischen diesen Philosophien der Begegnung stellen. Diese Problematik wird im Rahmen des früher gezeigten gemeinsamen Hintergrundes, der einen relevanten Einfluss auf die Art und Weise des Zusammenlebens der katholischen und der marxistischen Philosophie der Begegnung ausübt. Die Einzigartigkeit der polnischen Erfahrungen ist nicht nur eindeutig spürbar in den beiden Philosophien, ihr wird noch zusätzlich Rechnung getragen durch das überraschende Fehlen sowohl der gegenseitiger Interesse als auch sogar der Kontaktversuche zwischen ihnen. Heisst es, dass die polnische Philosophie der Begegnung einen rein spekulativen Charakter aufweist und dabei nichts mit der tagtäglichen Wirklichkeit zu tun hat? Bedeutet es, dass sich einen bösen willen hat? Oder heisst es einfach, dass die Philosophie — weder ist noch sein kann — ein Rezept für gewisse „geistige Nöte“ des Menschen, der Gesellschaft, des Volkes, auch, wenn sie die Nöte bemerken und nennen kann? — diese Fragen und Zweifeln ziehen sich durch die letzte Seiten des Buches hindurch.

Krzysztof Wiecezorek

**DUE FILOSOFIE DELL'INCONTRO
UNA CONFRONTAZIONE DEL PENSIERO DI
J. TISCHNER E DI A. NOWICKI**

Res u m e

La filosofia contemporanea polacca puo' glori ficarsi delle conquiste sinificative per quanto riguarda le guestioni dell'incontro e del dialogo. Questa problematica occupa l'attenzione dei parecchi filosofi europei di diversi orientamenti già da qualche decine di anni. E' conosciuta la tesi che la realtà interpersonale appartiene alle più importanti scoperte del secolo ventesimo. Le osservazioni polacche sul tema dell'incontro occupano un posto particolare perchè la cultura polacca trova le sue radici in quale le più dialogiche in Europa. Questo fatto ha molte ragioni, sia al passato che oggi. Da secoli le terre di Polonia si trovano all'incrocio dei percorsi commerciali principali dall'ovest all'est e dal nord al sud, formandosi un luogo di incontri di tutte le culture mediterranee e quelle dell' Asia Centrale. Già ani tempi preistorici, tanto più dal momento di congiungimento dello stato polacco alla Chiesa Romana (nel novecento sessanta sei), la sua cultura

si formava e cresceva nel dialogo che con le culture dei vicini prossimi ed allontanati. Questo dialogo è stato sempre di pace. Un carattere attrattivo della sua posizione geografica provocava parecchi tentativi di agressioni degli stati limitrofi a cui la Polonia resisteva fino al mille settecento novanta cinque quando Russia, Prussia ed Austria la hanno privato della sua indipendenza, ma non sono riuscite a privarla della sua coscienza nazionale ed identità culturale. Ebbene in condizioni molto difficili i Polacchi imparavano l'arte di convivenza e di comprensione altrui. Malgrado il breve periodo di indipendenza ritrovata e difesa negli anni 1918—1921, di nuovo la Polonia è stata spartita tra la Germania di Hitler e la Russia di Stalin (1939), diventando, dopo il „trattato di pace” firmato dalla Russia, Inghilterra ed America un campo sperimentale del dialogo di un popolo tradizionalmente cattolico e culturalmente occidentale con la sua occupante, la Russia sovietica, atea, comunista ed orientale. Le esperienze di quasi mezzo secolo della Polonia socialista hanno provato che una coesistenza nella pace ed un dialogo sono possibili perfino tra le attitudini estremamente opposte come il comunismo marxista-leninista ed il cattolicesimo polacco.

Ancora più affascinante per uno storico di filosofia, diventa l'esistenza in questo paese ed in questo contesto delle due correnti di filosofia dell'incontro, l'uno cattolico e l'altro marxista. Il presente lavoro ha come scopo un'analisi comparativa di due concezioni teoriche appartenenti a queste correnti, una agatologica di Józef Tischner (corrente cattolica) e l'incontrologia di Andrzej Nowicki (corrente marxista). Lo schema di argomentazione si presenta come segue

Il primo capitolo analizza il percorso di entrambi alla filosofia dell'incontro prendendo in considerazione due aspetti, le ispirazioni extrafilosofiche e le fonti filosofiche ed il contesto teorico delle concezioni dell'incontro di Tischner e di Nowicki. Nel pensiero di Tischner è dimostrata la presenza degli elementi di fenomenologia e di filosofia greca e cristiana ma oppure le tracce delle sue esperienze pastorali nel porre le questioni filosofiche e nell'indicare la direzione di pensare. E pur presentata la provenienza marxista dell'incontrologia di Nowicki sottolineando nello stesso tempo il suo radicamento nella tradizione umanista di Rinascimento ed il suo vivo dialogo con la filosofia contemporanea italiana; fra le ispirazioni extrafilosofiche è messo in risalto un fondamento ateo dell'atteggiamento di Nowicki ed il suo impegno pratico nel processo di formazione della cultura laica e socialista in Polonia.

Il capitolo secondo c'è espone un confronto dei modi di pensare di Tischner e di Nowicki ebbene sono messe in evidenza le elementari differenze nel campo di principi, metodi e scopi delle loro riflessioni. Alla base degli esempi scelti si dimostra una combinazione dei modi di risolvere le questioni medesime o simili perchè è evidente che Tischner e Nowicki, sollevando indipendentemente la riflessione filosofica sull'incontro, incontrano i problemi analogici. Un esame comparativo conduce alla scoperta di uno sfondo comune delle concezioni paragonate il quale le unisce malgrado molte divergenze fondamentali. Il suo raccordo è l'ethos di spirito polacco. Purtroppo questo fenomeno è enigmatico ed esoterico che non si sottomette facilmente all'analisi filosofica. Infatti alla fine del capitolo secondo solo qualche prudente osservazione è formulata per concluderlo.

Il terzo capitolo cerca di rispondere alla domanda che si impone con tutta la sua evidenza: se e come è possibile l'incontro delle due filosofie dell'incontro? Risulta che l'interrogazione così formulata, a dir la verità, sarebbe un abuso terminologico, dal punto di vista di contenuto del concetto „incontro” però vale la pena chiedere quali sono le condizioni e le prospettive del dialogo tra le due filosofie dell'incontro. Questa domanda viene esaminata nel contesto dello sfondo tracciato prima ed influendo sul modo di coesistenza delle due filosofie, marxista ed cattolica. La specificità delle esperienze polacche presente in ognuno, trova un prolungamento in un sorprendente fatto della mancanza di interesse e di contatti reciproci. Può questo testimoniare il carattere speculativo tanto diverso del mondo di esperienze quotidiane? o una maligna fede? o allfine solo ciò che la filosofia non è e non può essere un rimedio immediato per la „misericordia spirituale” del uomo, della società e della nazione anche se essa riesce a notarle et chiamarle. Appunto queste domande e dubbii appaiono nelle ultime pagine del libro.

Krzysztof Wieczorek

Dwie filozofie spotkania

Wykaz ważniejszych błędów
dostrzeżonych w druku

Strona	Wiersz		Jest	Powinno być
	od góry	od dołu		
7	10/11		Malebranche',a	Malebranche'a
11	10		πρότε	πρότε
12	16		pomysł	pomysły
41		11	przekształceń	przemysłów
68		3	lasensation	la sensation
70	2		ostatecznie	ostatecznej
85		2	lonellness	loneliness
87	9		"wartością	wartością
110		17	uud im Dialog	und Dialog

Cena zł 1600,—

ISSN 0208-6336

ISBN 83-226-0298-7